

P.o.germ.

635

NAE

sety oed

Poggen

635 re

Petzold

verschmiert

24. 5. 37

Fh.

HÖLDERLINS
BROD UND WEIN

EIN EXEGETISCHER VERSUCH

VON

EMIL PETZOLD



SAMBOR 1897
DRUCK VON SCHWARZ UND TROJAN



1

HÖLDERLINS

BROD und WEIN.

Ein exegetischer Versuch

von

EMIL PETZOLD.



SAMBOR.

Druck von Schwarz und Trojan.

1896. und 1897.

h. n. 920





*

*

*

Von Hölderlins Brod und Wein sind vorhanden: im Nachlasse des Homburger Stadtbibliothekars Hamel eine Reinschrift „mit vielen, gegen das Ende hin sich häufenden Varianten aus späterer Zeit“, auf der k. Bibliothek in Stuttgart: eine — von jener „mehrfach abweichende“ — Reinschrift, eine Abschrift von Schwabs Hand und Fragmente eines Concepts¹⁾.

Gedruckt ist das vollständige Gedicht einmal, in Müller-Rastatts „Friedrich Hölderlin. Sein Leben und sein Dichten“ 1894. S. 179 — 182, als Nr. 13. des Anhangs. Zugrunde liegt die Stuttgarter Reinschrift; die Orthographie ist modernisiert, die Interpunction theilweise geändert, Varianten sind keine gegeben; den Text entstellen Lesefehler.

Ausserdem sind die einleitenden 9 Distichen des Poëms gedruckt worden: in Seckendorfs Musenalmanach 1807 mit der Überschrift „Die Nacht“, in sämtlichen Hölderlin - Ausgaben als „Die Nacht. Fragment“ und bei Litzmann S. 356.

Die erste Kunde vom Dasein des Gedichts hat Wirth gegeben in seiner Programmbeilage „Vorarbeiten und Beiträge zu einer kritischen Ausgabe Hölderlins“ Plauen i. V. 1885 S. 6f.

Die so ziemlich einmüthige Beurtheilung, die das Gedicht von jenen erfahren hat, welche es in der Handschrift kannten, ist im Auszuge folgende.

Aus den Bemerkungen, die Schwab seiner Abschrift hinzugefügt hat, theilt Litzmann in seinen Neuen Mittheilungen mit: „Er sagt darin, dass bei der ersten Herausgabe der Gedichte im Jahre 1826 Uhland, Kerner und sein Vater eine vollständige Handschrift des ganzen Gedichts, wie sie ohne Zweifel auch Seckendorf gekannt, vor sich gehabt, sich aber überzeugt hätten, dass dasselbe im weiteren Verlaufe matter, dunkler, zum Theil nahezu unverständlich werde; deshalb hätten

¹⁾ Carl C. T. Litzmann, Friedrich Hölderlins Leben. In Briefen von und an Hölderlin. 1890 S. 358 Anm. und desselben Verfassers „Neue Mittheilungen über Hölderlin.“ Archiv für Litteraturgeschichte Bd. XV. S. 71.

4
sie es bei dem Fragment gelassen und sich auf einige unbedeutende Änderungen nach der ihnen vorliegenden Handschrift beschränkt. Dieser Standpunct sei auch bei den folgenden Ausgaben, wie er glaube, mit Recht, festgehalten“ ¹⁾.

Wirth findet, dass das Gedicht mit Ausnahme des bereits veröffentlichten Eingangs „schon deutlicher die Spuren des Irrsinns zeige“ als „das auf der Grenze des bereits dämmernden Irrsinns geschriebene“ Die Heimkunft; doch wundert er sich, dass Schwab es nicht in die Gesamtausgabe aufgenommen habe, da er doch Gedichte wie Andenken, Rhein, Patmos nicht ausgeschlossen hat.

Litzmann, der das Werk, gleich Wirth und Müller-Rastatt, als einen Cyklus von Elegien bezeichnet, versetzt die Entstehungszeit „des überaus schönen Stimmungsbildes Die Nacht“ in den Herbst 1800 (S. 356, 355). „Aber offenbar gehören die folgenden, zu einer Feier des alten Hellas hinübergleitenden Elegien einer späteren Zeit an, da der Genius des Dichters bereits umwölkt war, so dass sie, wenn gleich gedankenvoll, dunkel und unklar geblieben sind und des festen Zusammenhanges entbehren“ (S. 358).

Nur Müller-Rastatt ist entgegengesetzter Meinung. Jene auf Die Nacht folgenden Elegien, meint er (S. 129), seien „allerdings nicht leicht verständlich, aber keineswegs so unklar, dass man sie in eine Zeit setzen müsste, wo des Dichters Genius bereits umwölkt war“, und behauptet, sie ständen mit der ersten „im engen genauen Zusammenhang“; da überdies darin Gedanken zum Ausdruck kommen, die zu des Dichters Gemüthszustand im Herbst 1800 „ausgezeichnet stimmen“, weist er sie jener Zeit zu. Beeinträchtigt wird einigermaßen das Günstige dieses Urtheils nur dadurch, dass er die Lebensperiode des Dichters zwischen der Abreise von Homburg (Juni 1800)

¹⁾ Köstlin hat in seine Ausgabe (Dichtungen von Friedrich Hölderlin. Mit biographischer Einleitung herausgegeben. 1884) ebenfalls bloss „Die Nacht. Fragment“ aufgenommen. Wahrscheinlich aus denselben Gründen. Da er die Stuttgarter Hölderlinpapiere benützt (Vorwort G) und die in die vorigen Ausgaben nicht aufgenommene Heimkunft, die mit Brod und Wein Eine Nummer der Sammlung bildet, abgedruckt hat, ist kaum daran zu zweifeln, dass ihm die Existenz des vollständigen Gedichtes nicht entgangen sein kann. Doch könnte sein Text der Heimkunft auf den ersten Druck, im Taschenbuch Flora vom Jahre 1802, zurückgehen. Sehr eingehende Benützung des ihm zugänglichen handschriftlichen Materials verräth übrigens seine Ausgabe auch sonst nicht.

und der Heimkehr von Bordeaux (Juni 1802) als die Zeit des „Niedergangs“ bezeichnet.

Trotzdem nun Müller-Rastatt, ein wenig sorgfältiger Biograph und wenig eindringender Kenner der Eigenart Hölderlins, allein steht mit seiner Ansicht, und zwar Männern gegenüber, denen die Hölderlinforschung beinahe alles verdankt, und von denen in mehr als einem Sinn gesagt werden kann, sie seien in des Dichters Landen zu Hause gewesen: so dürfte doch er recht behalten und jene unrecht. Diese meine Ansicht zu begründen, ist die Aufgabe vorliegender Arbeit. Es handelt sich da nicht nur darum, ob ein lyrisches Product aus dem Curiositätencabinet der Literatur in ihre Ehrenräume zu versetzen ist, was ja auch nicht gleichgiltig ist, sondern darum, ob nicht Bedenken zu erheben wären gegen ein traditionelles Vorurtheil, das einer sachlichen Würdigung Hölderlins nicht in diesem einen Punkte bloss im Wege steht. Ich meine die Gewohnheit, das pathologische Moment bei der Betrachtung des Dichters stets in den Vordergrund zu schieben, (es gleich als Erklärungsgrund herbeizuziehen, wenn das Verständniss seiner Gedichte auf Schwierigkeiten stösst, überhaupt seine dichterische Eigenart a priori mit seinem Schicksal in einen engen, fast selbstverständlichen Zusammenhang zu bringen. Ich bin nun der Meinung, dass Hölderlin, soll er anders nicht unwissenschaftlich ahnender und tappender Behandlung zum Opfer fallen, von der literaturgeschichtlichen Forschung als gesunder Mann und seine Producte höchstens als der Textkritik und der philologischen Exegese äusserst bedürftig angesehen werden müssen — bis in die Mitte 1802, wo er mit unzweifelhaften, wenn schon von der Tradition wahrscheinlich übertriebenen (vgl. Litzmann 598) Symptomen des Wahnsinns von Bordeaux heimkehrte. Aber auch von den Gedichten und sonstigen Leistungen der folgenden 3 Jahre, während welcher ja Hölderlins vertrautester Freund, Sinclair, hartnäckig an der Überzeugung festhielt, der Dichter sei geistig gesund (Briefe vom 17. Juni 1803 und vom 6. August 1804, bei Litzmann 614 und 629), wird bei fleissigem Forschen noch manches zu retten sein, zumal wenn man bedenkt, dass die Texte bekanntlich nicht selten durch Lese-, Druck- und sonstige Fehler entstellt auf uns gekommen sind, die zur Verwirrung viel beigetragen haben.

Es ist mir nun freilich nicht gelungen, dem in Frage stehenden Gedicht den angedeuteten Dienst mit der wünschens-

werten Gründlichkeit und Allseitigkeit zu leisten. Manchen Mangel darf ich auf meine Entfernung von grösseren Bibliotheken schieben, vor allem solchen, die den Zwecken der deutschen Literaturgeschichte dienen. Da es sich mir in erster Linie um genetische Erklärung handeln musste, empfinde ich manche Lücke selbst sehr lebhaft, vor allem, dass der so wichtige Einfluss, den Sinclairs und Heinses persönlicher Umgang auf Hölderlins poetische, religiöse und philosophische Entwicklung genommen hat, so gut als gar nicht hat berücksichtigt werden können. Auch wird die Provenienz manches Citats Anstoss finden. Ein Schelm, der mehr gibt, als er hat. Für diesmal muss ich mich zufrieden geben, wenn es mir gelingt, in dem Gedicht Sinn und Zusammenhang nachzuweisen und einiges Licht auf seine innere Genesis zu werfen.

Der Auslegung schicke ich — da der Müller-Rastatts nicht allen zur Hand sein wird und auch nicht genügt — einen Abdruck des Textes, diesem einige Worte über die Stuttgarter Handschrift, die ihm zugrunde liegt, voran. Nur diese — die Reinschrift — ist mir bekannt, und so musste sowohl auf das Anstreben eines endgiltigen Textes, als auch auf die Hilfen verzichtet werden, die sich aus dem Einblick ins Werden des Gedichts und aus dem Vergleich mit einer andern Fassung für die Erklärung von selbst ergeben müssten.

Das Manuscript (Fasc. I. Nr. 5) besteht aus 3 in einander gelegten, zusammengehefteten Folio-Doppelblättern, von deren mittlerem die hintere Hälfte fehlt. Der Text vertheilt sich auf die einzelnen Seiten, wie folgt, wobei zu bemerken, dass ich die — etwa zeilenbreiten — Abstände zwischen den Absätzen der Gedichte mit + Zeichen andeute:

1a	Heimkunft. An die Verwandten	18 + 7	Verse
1b	 (Fortsetzung)	11 + 17	"
2a	 "	1 + 18 + 9	"
2b	 "	9 + 18	"
3a	(Herbstfeier, Schluss)	5	"
	Brod und Wein. An Heinze	18 + 1	"
3b	 (Fortsetzung)	17 + 11	"
3c	 "	7 + 18 + 3	"
3d	 "	15 + 13	"
1c	 "	5 + 16 + 7	"
1d	 "	11 + 18	"

Man darf annehmen, dass das Heft ursprünglich 5 Bogen stark gewesen ist, dass also zwischen dem zweiten und dem dritten noch zwei gelegen haben müssen, deren Vorderblätter Die Herbstfeier bis auf die 5 übriggebliebenen letzten Verse enthalten haben. Ob etwas und was auf den hinteren Bogenhälften gestanden haben mag, ist natürlich nicht zu errathen. Jedenfalls aber sind die 2 Bogen und die hintere Hälfte des zweiten weggekommen, bevor noch der Schluss von Brod und Wein auf die letzten beiden Seiten des Heftes geschrieben war. Auf die Entstehungszeit deutet kein äusseres Anzeichen. Die Handschrift ist gleichmässig und zeugt von offener Sorgfalt, nur die der Varianten ist etwas flüchtiger, doch weit entfernt von der wilden Hast, mit der viele Concepte, auch der besten Jahre, hingeworfen sind, die auch — nur in minderer Masse — manche Reinschrift verräth. Ein Theil der Varianten ist mit Bleistift geschrieben, die übrigen mit Tinte. Mit einer anderen aber als die der ersten Niederschrift. Diese ist verblasst, gelblich, die Tinte der Varianten dunkler, zum Theil sehr frisch erhalten. Am augenfälligsten ist dieser Unterschied auf der untern Hälfte der letzten Seite (1d), die in Folge der Faltung dem Licht und andern Einflüssen am meisten ausgesetzt war. Die Verschiedenheit der Tinte gestattet den Schluss, dass zwischen der Niederschrift des Textes und der der darüber (in einem einzigen Falle darunter) gesetzten Lesarten einige, vielleicht längere Zeit vergangen sein muss. Andererseits machen die mit Tinte geschriebenen Varianten den Eindruck, als seien sie nicht alle zu gleicher Zeit geschrieben worden. Dass sie — wenigstens theilweise — jünger sind als die mit Bleistift geschriebenen, folgt aus dem Umstand, dass die über „zu Göttern“ (V. 54) gesetzte Lesart „zufrieden“ auf die mit Bleistift geschriebene „i[n] Lichte“ zu stehen kam.

Die durch die erwähnten Zwischenräume getrennten — mit einer einzigen Ausnahme — gleichen Absätze tragen bei beiden Gedichten fortlaufende Nummern: Heimkunft 1 — 6, Brod und Wein 1 — 9. Diese Nummern stammen nicht von der Hand Hölderlins. Es wird davon noch die Rede sein.

Den Text der Handschrift habe ich buchstabengetreu wiedergegeben, wenn man für die Richtigkeit einer vor Jahren genommenen, seither nicht nachgeprüften Abschrift eintreten kann. In der Hinsicht wäre zu bemerken, dass Hölderlins Schrift zwischen *ð* und *Ð*, wie zwischen *ſß* und *ß* nicht immer

genau unterscheidet, so dass oft eins fürs andre genommen werden kann; überdies ist seine, sonst ziemlich geregelte Orthographie im Gebrauch von f, fs und ß, nicht selten in denselben Wörtern, schwankend.

Auch an der Interpunction habe ich nichts geändert. Zu exegetischen Zwecken seien hier folgende Änderungen vorgeschlagen:

man setze Beistriche nach: heim (V. 3) Menschen (3) Sternen (16) Hoherhabnen (19) weiss (20) liebet (23) Schlummerlos (35) Knaben (38, Variante) suchen (42, Variante) schlummert (62) Gut (67) genommen (67) Eltern (67, 1. Variante) Fremden (67, 2. Variante) geerbt (70, Variante) Freuden (78) verschwendet (79) ihn (88, Variante) Götter (91) Haupt oder droben (110) Schlummer (116) harren (121) Menschen (135) gewesen (140) Ernst (141) Sänger (141) liebt (146) Vater (153, Variante) Aether (154) erkannt (154) Sohn (154, Variante) Syrier (154, Variante);

einen Doppelpunkt nach: Gewalt (68);

einen Punkt nach: Zeit (140) gehört (154);

fasse in Parenthesen oder zwischen Beistriche: in Nächten | Vorbereitet (71f) in den Nächten | Vorbereitet (71f, 1. Variante) aus Schatten abgerungen (71f, 2. Variante) schon.... genannt (84) freundlich und feindlich (88);

setze statt der Beistriche Strichpunkte nach: hin (27) gemein (45),

Doppelpunkte nach: Dirce (53) schwand (130),

Fragezeichen nach: Tempel (59) Gefässe (59) Olympia (101) Kampfspiels (101) nicht (105);

tilge das Rufzeichen nach: heiter (69, Variante).

Manche dieser Hilfen werden, wie manches in den folgenden Erläuterungen, kleinlich erscheinen; doch da es sich um den logischen Zusammenhang, den gesunden Menschenverstand handelt, erscheint das Bestreben, auch in den unscheinbarsten Winkeln das leiseste Dunkel aufzusuchen und aufzuhellen, gewiss gerechtfertigt.

Die mit Bleistift geschriebenen Varianten sind im Text durch *Cursivschrift* unterschieden, gestrichene Worte in {}, durch Conjectur wiederhergestellte unleserliche oder zweifelhafte Stellen in [] Klammern gefasst.

{Der Weingott.} Brod und Wein
An
Heinze.

Ringsum ruhet die Stadt, still wird die erleuchtete Gasse,
 Und mit Fakeln geschmückt rauschen die Wagen hinweg.
 Satt gehn heim von Freuden des Tages zu ruhen, die Menschen
 Und Gewinn und Verlust wäget ein sinniges Haupt
 5 Wohlzufrieden zu Haus; leer steht von Trauben und Blumen,
 Und von Werken der Hand ruht der geschäftige Markt.
 Aber das Saitenspiel tönt fern aus Gärten — vielleicht dasz
 Dort ein Liebendes spielt oder ein einsamer Mann
 Ferner Freunde gedenkt und der Jugendzeit — und die Brunnen
 10 Immerquillend und frisch rauschen an duftendem Beet.
 Still in dämriger Luft ertönen geläutete Glocken,
 Und der Stunden gedenk rufet ein Wächter die Zahl.
 Jezt auch kommet ein Wehn und regt die Wipfel des Hains auf,
 Sieh! und das Schattenbild unserer Erde, der Mond
 15 Kommet geheim nun auch; die Schwärmerische, die Nacht kommt
 Voll mit Sternen und wohl wenig bekümmert um uns
 Glänzt die Erstaunende dort, die Fremdlingin unter den Menschen
 Über Gebirgeshöhn traurig und prächtig herauf.

Wunderbar ist die Gunst der Hoherhabnen und niemand
 20 Weiss von wannen und was einem geschieht von ihr.
 So bewegt sie die Welt und die hoffende Seele des Menschen,

-
- 8 Liebendes | *Alle Drucke haben Liebender* | *Die Handschrift lässt keinen Zweifel zu.*
 10 an duftendem | *Litzmann* am duftenden
 13 Wipfel | *Schwab und Köstlin* Gipfel
 14 Schattenbild | *Litzmann* Ebenbild mit der Fussnote: „In der mir vorliegenden Reinschrift als Variante über das ursprüngliche „Schattenbild“ geschrieben.“
 18 Gebirgeshöhn | *der Almanach* Gebirganhöhn | *die Ausgabe von 1878* Gebirgsanhöhn | *alle andern Ausgaben und die Hamelsche Reinschrift* Gebirgeshöhn (*Litzmann, Fussnote*)

Selbst kein Weiser versteht, was sie bereitet, denn so
 Will es der oberste Gott, der sehr dich liebet und darum
 Ist noch lieber, wie sie, dir der besonnene Tag.

25 Aber zu weilen liebt auch klares Auge den Schatten
 Und versuchet zu Lust, eh' es die Noth ist, den Schlaf.
 Oder es blickt auch gern ein treuer Mann in die Nacht hin,
 Ja, es ziemet sich ihr Kränze zu weihn und Gesang,
 Weil den Irrenden sie geheiligt ist und den Todten,
 30 Selber aber besteht, ewig, in freiestem Geist.

r zaudernden Weile

Aber sie musz uns auch, dass in dem Dunkel ein Tagen,
im Finstern für uns *einiges Haltbare*
 Dass in der finsternen Zeit einiges Menschliche sei,
 Uns die Vergessenheit und das Heiligtrunkene gönnen,
 Gönnen das strömende Wort, das, wie die Liebenden, sei
 35 Schlummerlos und vollern Pokal und kühneres Leben,
 Heilig Gedächtniss auch, wachend zu bleiben bei Nacht.

Auch verbergen umsonst das Herz im Busen, umsonst nur
Knaben denn wer
 Fesseln die Seele wir, Männer und Schüler, noch jezt.

Möcht'es *möcht'*
 Wer mag's hindern und wer mag ^{uns} die Freude verbieten?
 40 Ja! und die Himmlischen all treiben bei Tag und bei Nacht

Offene

Aufzubrechen — so komm! dass wir das Unsrige schauen,
suchen

ein Eigenes wir {finden} *so weit es auch*
 Dass wir heiligen, was heilig den Unsrigen ist.
 Fest bleibt Eins; es sei um Mittag oder es gehe
 Bis in die Mitternacht, immer bestehet ein Maas,
 45 Allen gemein, doch jeglichem auch ist eignes beschieden,
 Dahin gehet und kommt jeder, wohin er es kann.
 Drum! und spotten des Spotts mag gern frohlokkender Wahnsinn,
 Wenn er in heiliger Nacht plötzlich den Sänger ergreift.
 Drum an Isthmos komm! dorthin wo das offene Meer rauscht
 50 Am Parnass und der Schnee delphische Felsen umglänzt,
 Dort ins Land des Olymps, dort auf die Höhe Cithärons,
 Unter die Fichten dort, unter die Trauben, von wo

Thebe drunten und Ismenos rauscht und die Quelle der Dirce,
zufrieden
 Dort ist das Sehnen, o dort schauen zu {Göttern} wir auf.

- 55 Seeliges Griechenland! du Haus der Himmlischen alle,
 Also ist wahr, was einst wir in der Jugend gehört?
 Festlicher Saal! Der Boden ist Meer! und Tische die Berge,
 Wahrlich zu einzigem Brauche vor Alters gebaut!
 Aber die Thronen, wo? die Tempel, ^{und} wo die Gefäße,
 60 Wo mit Nectar gefüllt, Göttern zu Lust der Gesang?
 Wo, wo leuchten sie denn, die fernhintreffenden Sprüche?
 Delphi schlummert und wo tönet das große Geschick?
 Wo ist das schnelle? wo brichts, allgegenwärtigen Glücks voll
 Donnernd aus heiterer Luft über die Völker herein?
riefs flog
 65 Vater Aether! so rufts und fl*{iegt}* von Zunge zu Zunge,
ug
 Tausendfach, es erträgt keiner das Leben allein,
geerbet von Eltern
 Ausgetheilet erfreut solch Gut und gegeben, genommen
getauschet mit Fremden
schlafend
 Wirds ein Jubel, es wächst {alternd} des Wortes Gewalt
! heiter! weit es gehet, das uralt
 Vater Aether und halbt, so tief, so ewig die Nacht ist,
Zeichen, von Eltern geerbt treffend
 70 So vermessen die Noth, {siegend} und schaffend hinab.

54 *unter* zufrieden *stand* ursprünglich, mit Bleistift geschrieben i[n]
 Lichte

67 *die Variante* getauschet mit Fremden *gehört* ohne Widerrede
 zu diesem Vers, wenn sie auch gegen Hölderlins sonstige Ge-
 wohnheit *unter* der zu ersetzenden Stelle steht. Sie hatte über
 der ursprünglichen Variante geerbet von Eltern nicht Raum, als
 letztere an dieser Stelle dadurch entbehrlich wurde, dass sie in V.
 70 Aufnahme fand.

69 Das Rufzeichen vor heiter! steht in der Handschrift nach Vater
 doch ist es mit der Tinte der Variante geschrieben und auch dem
 Sinne nach nur in dieser möglich.

tiefschütternd gelangt so {den} aus Schatten

Denn so kehren die Himmlischen ein, so steigt {in Nächten}
 {Abgerungen} Aus den Schatten |
 Vorbereitet | herab unter die Menschen ihr Tag.

Unempfunden kommen sie erst, es streben entgegen
 Ihnen die Kinder, zu hell kommet, zu blendend das Glück,
 75 Und es scheut sie der Mensch, kaum weisz zu sagen ein Halbgott,
 Wer mit Nahmen sie sind, die mit den Gaaben ihm nahn.
 Aber der Muth von ihnen ist grosz, es füllen das Herz ihm
 Ihre Freuden und kaum weiss er zu brauchen das Gut,
 ward
 Schafft, verschwendet und fast {wird} ihm Unheiliges heilig,
 80 Das er mit seegnender Hand thörig und gütig berührt.
 Möglichst dulden die Himmlischen diss; dann aber in Wahrheit
 Kommen sie selbst, und gewohnt werden die Menschen des
 [Glücks,
 Und des Tags und zu schaun die Offenbaren, das Antlitz
 Derer, welche schon längst Eines und Alles genannt
 85 Tief die verschwiegene Brust mit freier Genüge gefüllet,
 Und zuerst und allein alles Verlangen beglückt —

enn
 w{o} da ist das Gut, es sorget mit Gaaben

So ist der Mensch; nicht Ander^s kanns; es fördert das Andre
 Selber e und sieht er es nicht
 {Aber} ein Gott für ihn kennt {er es nicht}

Freundlich und feindlich nur heilige Tiefen heraus;
 Tragen muss e[r] zuvor,
 Denn der Karge verbargs; nun aber nennt er sein Liebstes,
 90 Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn.

71f. Die Stelle hat unter des Dichters Hand der Reihe nach folgende Gestalten angenommen:

ein, so steigt in Nächten | Vorbereitet herab
 ein, so steig(e)t in den Nächten | Vorbereitet herab
 ein, so steigt aus Schatten | Abgerungen herab
 ein, tiefschütternd gelangt so | Aus den Schatten herab

88 Das nur der ursprünglichen Lesart behält seine Geltung auch für die Variante nur kennt er es nicht | die dann (aus metrischen Gründen?) erweitert wurde zu nur kennet und sieht er es nicht | Die Beibehaltung des nur fordert der Sinn; freilich muss dann ihm zulieb das vorhergehende Gott für ihn in einen Daktylus zusammengedrängt werden.

Und nun denkt er zu {Ehren} ehren in Ernst die seeligen
[Götter

Wirklich und wahrhaft muss alles verkünden ihr Lob.
Nichts darf schauen das Licht, was nicht den Hohen gefalle,
Vor dem Aether gebührt müssig versuchendes nicht.

95 Drum in der Gegenwart der Himmlischen würdig zu stehen,
Richten in herrlichen Ordnungen Völker sich auf
Untereinander, und baun die schönen Tempel und Städte
Vest und edel, sie gehn über Gestaden empor —
Aber wo sind sie? wo blühn die Bekannten, die Kronen des
[Festes?

100 Thebe welkt und Athen; rauschen die Waffen nicht mehr
In Olympia, nicht die goldnen Wagen des Kampfspiels,
Und bekränzen sich denn nimmer die Schiffe Korinths?
Warum schweigen auch sie, die alten heiligen Theater?
Warum freuet sich denn nicht der geweihte Tanz?
105 Warum zeichnet, wie sonst, die Stirne des Mannes ein Gott
[nicht,

Drückt den Stempel, wie sonst, nicht dem Getroffenen auf?
Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an,
Und vollendet' und schloss tröstend das himmlische Fest {?}

Aber Freund! wir kommen zu spät; zwar leben die Götter,
110 Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.
Endlos wirken sie da und scheinen wenig zu achten,
Ob wir leben so sehr schonen die Himmlischen uns.
Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen,
Nur zu zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.
115 Traum von ihnen ist drauf das Leben, aber das Irrsal
Hilft, wie Schlummer, und stark machet die Noth und die
[Nacht,

Bis dass Helden genug in der ehernen Wiege gewachsen,
Herzen an Kraft, wie sonst, ähnlich den Himmlischen sind.
Donnerd kommen sie drauf. Indessen dünket mir öfters
120 Besser, zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein,
So zu harren und was zu thun indess und zu sagen
Weiss ich nicht, und wozu Dichter in dürftiger Zeit?

94 dem | offenbar verschrieben für den
108 das Fragezeichen am Versende ist mit Bleistift gestrichen, die Um-
lautstriche in tröstend mtt Bleistift nachgetragen.

Weingotts

Aber {du sagst} sie sind, sagst du, wie des {Euio} heilige Priester,
Welche von Lande zu Land{e} zogen in heiliger Nacht.

25 Nämlich, als vor einiger Zeit, uns dünket sie lange,
Aufwärts stiegen sie all, welche das Leben beglückt,
Als der Vater gewandt sein Angesicht von den Menschen,
Und das Trauern mit Recht über der Erde begann,
Als erschienen zuletzt ein stiller Genius, himmlisch
30 Tröstend, welcher des Tags Ende verkündet und schwand,
Liesz zum Zeichen, dass einst er da gewesen und wieder
Käme, der himmlische Chor einige Gaben zurück,
Derer menschlich, wie sonst, {uns} wir uns zu freuen ver-
[möchten,

Denn zur Freude, mit Geist, wurde das Gröszre zu grosz
35 Unter den Menschen und noch, noch fehlen die Starken zu
[höchsten

Freuden, aber es lebt stille noch einiger Dank.

Brod ist der Erde Frucht, doch ists auch Gaabe des Lichtes,

Und vom donnernden Gott kommet die Freude des Weins.

Darum denken wir auch dabei der Himmlischen, die sonst

140 Da gewesen und die kehren in richtiger Zeit

Darum singen sie auch mit Ernst die Sänger den Weingott

Und nicht eitel erdacht tönet dem Alten das Lob.

IX

Ja! sie sagen mit Recht, er söhne den Tag mit der Nacht aus,

Führe des Himmels Gestirn ewig hinunter, hinauf,

145 Allzeit froh, wie das Laub der immergrünenden Fichte,

Das er liebt und der Kranz, den er von Epheu gewählt,

Weil er bleibet und {die Spur} selbst die Spur der entflohenen

[Götter

[Va]terlosen

Götterlosen hinab unter das Finstere bringt.

Was der Alten Gesang von künftigem Leben geweissagt,

Kindern Gottes
Fucht von Hesperien

150 Siehe! wir sind es, wir; {Orkus}, {Elysium} ists.

Wunderbar und genau ists, als an Menschen, erfüllet;

147 Zuerst bleibt | *hierauf, wohl nach Tilgung des* {die Spur} *corri-*
giert, mit der Tinte der ersten Niederschrift.

150 *In der Handschrift* Or{kus}, E{lysium}

erscheint

Glaube, wer es geprüft! aber so vieles geschieht,
 bis uns bis der aetherische Vater
 Keines wirkt, denn wir sind herzlos, Schatten, bis unser
 Unter Donnern

{Vater} {Aether} erkannt jeden und allen gehört

Fakelschwinge[r] des Höchsten

155 Aber indessen kommt, als {Freudenbote}, des Weines

Sohn der Syrier

Göttlichgesandter Geist unter die Schatten herab.

Seelige Weise sehns; ein Lächeln aus der gefangnen

Seele leuchtet, dem Licht thauet ihr Auge noch auf.

Sanfter träumet und schläft in Armen der Erde der Titan,

160 Selbst der neidische, selbst Cerberus trinket und schläft.

154 jeden | wohl irrthümlich statt jedem

Die Überschrift. Keine, weder die getilgte, noch die neue bezeichnet den Inhalt des Ganzen; sie deuten vielmehr auf den Gipfel hin, der es krönt. Die alte wird beim ersten Lesen als die passendere erscheinen, denn während der Weingott und seine Gabe den ganzen Schlusstheil des Gedichts von Vers 123 an beherrschen, wird des Brods nur mit wenigen Worten gedacht. Auch gleich beim Abfassen des Gedichts hat Hölderlin nur den Weingott vor Augen gehabt, die eingangs erwähnten Conceptfragmente tragen die Überschrift „Der Weingott. An Heinze“. Der Entschluss, zu ändern, muss dem Dichter momentan gekommen sein, wenn auch nicht unvorbereitet, nachdem der erste Titel eben niedergeschrieben und die Widmung hinzusetzen war. Er strich, schrieb den neuen Titel daneben und die Widmung gleich darunter. Schon dieser Vorgang und die Wahl der vielsagenden Formel „Brod und Wein“ ist geeignet, in Verbindung mit der Widmung, einiges Licht auf die Intentionen des Dichters zu werfen; kein Zweifel, dass ihm daran gelegen war, schon in der Aufschrift einen Fingerzeig zu geben. Pedantisch fast, jedenfalls sehr bewusst vorgehend auch in derlei Äusserlichkeiten, hatte er z. B. Gewicht gelegt auf die Überschrift seiner Liebesgeschichte „Emilie vor ihrem Brauttag“, die „gewissermaassen eine Vorrede ersetzen“ sollte (Brief an Neuffer, Litzmann 502). Bei dem Schlagwort „Brod und Wein“ muss man an eins von beiden denken, entweder an die eleusinischen Mysterien, oder das christliche des Abendmahls. Sollte das Interesse für dieses dem unversöhnlichen Hasser der Orthodoxie und ihrer officiellen Repräsentanten eher zuzumuthen sein, als dem glühenden Griechen- und Naturanbeter ein Hymnus auf Demeter und Dionysos? Überdies ist das Gedicht an den Heiden Heinze gerichtet, den Verfasser von „Laidion oder die eleusinischen Geheimnisse“, dem — wie ein später, in anderem Zusammenhange, mitzutheilendes Citat zu beweisen scheint — die Formel „Brod und Wein“ auch sonst leicht in Mund und Feder kam.

Mag auch Schiller bei der Abfassung seiner Gedichte daran gedacht haben, was wohl Humboldt, Körner oder Goethe dazu sagen werden, so hat er sie doch immer an ein grösseres, wenn auch erlesenes Auditorium gerichtet. Sie könnten als von der Rednerbühne einer festlichen poetischen Akademie vorgetragen gedacht werden. Anders, wenn Hölderlin eine ganze Reihe seiner lyrischen Producte an bestimmte Personen adressiert. Er prägt seinen Gedichten damit einen ganz individuellen Charakter auf. Wie er in seinen Briefen, trotz allen Subjectivismus, allen Einflusses der augenblicklichen Stimmung, Stoff und Vortragsweise zart aber bemerkbar der Eigenart seines Adressaten anzupassen versteht, so ist auch die Person, an die er beim Niederschreiben seiner Gedichte denkt, durchaus bestimmend für deren Charakter. Man muss an Goethe denken, wie er auf und abgehend mit einer im Geiste eingeladenen Person seine Werke durchbesprach und zur Reife brachte¹⁾. Doch während der Meister diese Zuhörer stets nur unter solchen Personen wählte, „die er nur selten sah“, „und mit denen er nur in einem vorübergehenden Verhältnis gestanden“, so dass sich in den eingebildeten Ideenaustausch nichts Persönliches mischte, sprach Hölderlin nur mit seinen Intimsten. Bei jenem waren es ruhige Sachverständige, bei diesem innige Theilhaber seiner Freuden, Leiden und Heiligthümer. Jener war gezwungen, klar und erschöpfend vorzutragen und beim Gegenstand zu bleiben, dieser durfte voraussetzen, andeuten, erinnern, Persönliches mit Allgemeinem verweben; Freunden genügen Blicke, Winke, halbe Laute, und sie nehmen gleichen Antheil an dem Mittheilenden, wie an der Mittheilung.

Und Hölderlin hatte von Jugend an vieles, was er nur Freunden und auch diesen oft nur andeutungsweise mittheilen durfte, seinem unendlichen Mittheilungs- und Anlehnsbedürfnis zu schwerer Pein. Vor aller Augen musste er seine erste Liebe verbergen, ein volles Jahr vor seinem vertrauesten Freund (Brief an Nast, Litzmann 40), vor den Schulbehörden seine radicalen politischen, philosophischen und religiösen Überzeugungen, die ihn übrigens mit vielen Universitätsgegnossen in den oft besprochenen Geheimclub führten, vor der Mutter dieselben Überzeugungen, namentlich aber die religiösen,

¹⁾ Aus meinem Leben. Werke, Ausgabe letzter Hand XXVI 209f.

was ihn manchmal zu gewundenen und zweideutigen Äusserungen zwang¹⁾, da die fromme, den Idealen ihres Sohnes fremd und misstrauisch gegenüberstehende Frau ebenso besorgt über seinem bürgerlichen Fortkommen wie über seinem Seelenheil wachte; vollends an sich halten musste er mit jeder freieren Äusserung in der plutokratischen Frankfurter Welt²⁾; das Verhältnis zu Diotima blieb, soweit es von ihm abhieng, Geheimnis

¹⁾ Brief an die Mutter von Waltershausen, d. 20. Apr. 1794: „Am Ostermontage hab' ich auch wieder gepredigt. Ich sage das Ihnen, liebste Mutter! weil ich weisz, dass es Ihnen so höchst tröstlich ist“ (Litzmann 222). Vom 26. Dez. 94 aus Jena: „Einmal war ich schuldigerweise bei Madam Paulus, wo ich mich aber lieber an den Professor hielt, weil er in der That in theologischer Rücksicht ein interessanter Mann ist. Ich sage das auf die lieben wohlgemeinten Ermahnungen“ (Litzmann 246). Man sollte Hölderlin, der sich zu jener Zeit übrigens der besten Laune erfreute, die Schalkheit nicht zutrauen: Paulus stand damals am äussersten Flügel des theologischen Rationalismus, allen Rechtgläubigen ein Gräuel. Auch die, offenbar ebenfalls der Mutter zum Trost gemachte Mittheilung, er habe auf der Durchreise in Erlangen „eine köstliche schön und hellgedachte Predigt von Prof. Ammon“ gehört (Litzmann 207), entbehrt nicht des Humors, wenn man ihn vier Tage vorher dasselbe an die Freunde (Stäudlins Kreis) melden hört, doch mit dem ironischen Zusatz, Ammon hätte für die Predigt „wenigstens zehen Scheiterhaufen und Anathema's verdient“ (Litzmann 205). Ammon war der berühmteste und muthigste Kantianer auf der Kanzel. Dass Hölderlin in Waltershausen zweimal gepredigt hat (ausser an jenem Ostermontag noch im Februar, Litzmann 212), was er sonst seit seiner Universitätszeit nie, weder früher noch später, in Nürtingen nachweisbar nicht, gethan zu haben scheint, wird auf das Beispiel Ammons zurückzuführen und gewiss in Ammons Geiste geschehen sein. — Noch eine Stelle aus dem Brief an die Mutter vom 11. Dez. 1798: „Sie haben mir schon manchmal über Religion geschrieben, als wussten Sie nicht, was Sie von meiner Religiosität zu halten hätten“.... „Es ist etwas zwischen Ihnen und mir, das unsere Seelen trennt; ich weisz ihm keinen Nahmen“.... (Litzmann 461f.) Doch um jene Zeit beginnt sich in Hölderlins religiösen Anschauungen ein Umschwung zu vollziehen, der ihn seiner Mutter wenigstens scheinbar näher bringt, und von dem noch gesprochen werden muss. Übrigens hört die Mutter nicht auf, auch den bereits irren Sohn zu ermahnen, dass er „die Pflichten gegen unser 1. Gott und Vatter im Himmel“ nicht versäume (Brief vom 29. October 1805, Litzmann 644).

²⁾ Aus dem Brief an die Mutter vom November 1797 (Litzmann 422—425), der sich beinahe ausschliesslich, wenn gleich nicht sehr bestimmt mit seiner schwierigen Lage in Frankfurt beschäftigt, ist auch zu entnehmen, dass er das ungemein ausgebreitete gesellschaftliche Leben, welches das Gontardsche Haus zum Mittelpunkte hatte, wider Willen mitmachen musste, „weil der Hofmeister besonders in Frankfurt überall das fünfte Rad am Wagen ist und doch der Schiklichkeit wegen muss dabei seyn“. Über die

vor der ganzen Welt¹⁾, ausgenommen Neuffer, Sinclair, Siegfried Schmid, (Herbstfeier, 3. Absatz, 6. Distichon) wahrscheinlich Hegel, vielleicht Landauer (Brief an Landauer, vorletzte Zeile, Litzmann 587), Heinse jedenfalls, da dieser der unmittelbare Zeuge ihres ungestörtesten Zusammenseins auf der Flucht vom kriegbedrohten Frankfurt war (Litzmann 305,

erbitterte Stimmung, die jene Kreisen infolge der Revolutionskriege gegen alles erfüllte, was mit der Revolution in Verbindung und Verwandtschaft stand, also auch „alle Wissenschaft, alle Bildung“, gegen die Hofmeister, vergl. die Briefstellen: Litzmann 449f und 460. Man könnte besonders die erstere der Übertreibung verdächtigen und seiner Erbitterung über die erlittene Beleidigung, so wie der Absicht zuschreiben, vor der Mutter seinen Abgang von Frankfurt zu rechtfertigen, wenn nicht Äusserungen aus früherer Zeit genau damit stimmen würden (an Hegel, Litzmann 389; an die Mutter, 423; an die Schwester 438 und 443). Diese Lage lehrt Stellen verstehen, wie: „Ich mag nicht viel über die politischen Sachen sprechen. Ich bin seit geraumer Zeit sehr stille über alles, was unter uns vorgeht“ Litzmann 388, schon am 13. October 1796, nachdem er noch zwei Monate vorher mit Enthusiasmus von den „Riesenschritten der Republikaner“ gesprochen (Litzmann 385). Und nach einer derben Schilderung der Frankfurter Reichen: „man lernt schweigen unter solchen Menschen“ (Litzmann 438). Schiller wusste sich in Hölderlins Lage, freilich nur insoweit sie dessen dichterische Entwicklung beeinflusste, gut hineinzusetzen (die von Litzmann 305 und 307 citierten Stellen aus den Briefen an Goethe).

¹⁾ An Neuffer, den einzigen, an den briefliche Mittheilungen über das Verhältniß vorliegen: „Ich habe schon oft geweint und gezürnt über eine Welt, wo das Beste nicht einmal in einem Papiere, das man einem Freunde schickt, sich nennen darf“ (Litzmann 404); fünf Monate später die letzten Äusserungen, die sich direct auf das Verhältniß beziehen lassen, u. a.: „ich schweige und schweige, und so häuft sich eine Last auf mir, die mich am Ende fast erdrücken, die wenigstens den Sinn unwiderstehlich mir verfinstern muss“ (411) und: „O! gieb mir meine Jugend wieder, ich bin zerrissen von Liebe und Hass. Aber ich kann Dir nicht gefallen mit derlei unbestimmten Äusserungen. Deswegen bin ich lieber stille“ (412). Drauf folgt etwa 11 Monate lang kein Brief mit Ausnahme eines Empfehlungsbillets, mit der lakonischen Entschuldigung: „Verzeih mir mein langes Stillschweigen. — Maladien, Geschäfte, Zerstreuungen — und ich hoff es gut zu machen“ ... (434); dem nächsten, auch nur kurzen Brief war wieder langes Schweigen vorangegangen, was u. a. mit den Worten entschuldigt wird: „Manche Leiden haben mich auch indolent gemacht“ (143); über Diotima enthält er auch nicht die leiseste Andeutung, nur über „die harten Urtheile der Menschen“ wird unbestimmt geklagt (439); das darauf folgende, wieder recht kurze Schreiben ist herzlich, aber ohne jede sachliche Mittheilung über seine Lage in Frankfurt (445f.); was aber vollends auffällt, ist die trockene Meldung seiner Aufenthaltsveränderung, ohne jede Angabe der Ursachen, einen vollen Monat nach dem Abgang von Frankfurt, ja die sichtliche Tendenz, über

404); Veranlassung zu Verheimlichungen konnten ihm auch seine Beziehungen zu prononcierten Republicanern und politisch gravierten Personen geben¹⁾).

Was er sonst gar nicht oder nur unter dem Siegel des Geheimnisses mittheilen durfte, flüchtete Hölderlin in seine Dichtung, doch auch hieher nicht mit Goethescher Offenheit. Freilich gerieth er hiedurch in Widerspruch mit seiner Auffassung der dichterischen Thätigkeit als einer gemeinnützigen,

den wahren Sachverhalt einen undurchdringlichen Schleier zu werfen (452f). Hält man diese Reihe mit den enthusiastischen Ergüssen über sein junges Liebesglück zusammen, so erhält man ein anschauliches Bild davon, wie die Mittheilungsfähigkeit des vertrauenden Freundes versiegt. — Auch der Mutter gegenüber muss er sich wiederholt wegen längeren Schweigens und anscheinender Kälte und Verschlossenheit seiner Briefe entschuldigen (422, 433, 441); dem Bruder gegenüber gleichfalls (455); mit diesem scheint er in der letzten Frankfurter und der ersten Homburger Zeit, bis 28. November 1798 ganz ausser Correspondenz gewesen zu sein.

¹⁾ Für das Verhältniss zu Gotthold Stäudlin, der Hölderlin den Weg in die Öffentlichkeit bahnte, sind bezeichnend der Brief vom 10. Dec. 1793 (Litzmann 204) und das an ihn gerichtete Gedicht „Griechenland“. Im ersteren zeigt Hölderlin seinen Freiheitsenthusiasmus in recht realistischem Licht, im letzteren, dass es nicht einzig und nicht vorwiegend das aesthetische Interesse war, das ihn für die Griechenwelt begeisterte. Über Stäudlins revolutionäre Thätigkeit, der er Laufbahn und Leben aufopferte, gibt Wohlwill Auskunft in „Weltbürgerthum und Vaterlandsliebe der Schwaben, insbesondere von 1789 bis 1815“ (S. 28f. 32 — 35 und die daran gehängten Anmerkungen). Zu seinen Bekannten zählte Hölderlin mit offenbarem Stolz Prof. Vogt, einen Theilnehmer an der Mainzer Revolution (Litzmann, 407), von dem ich sonst nichts erfahren konnte, ferner Emmerich (Litzmann 515), der in Diensten des Generals Hoche, dann des französischen Generalstabs stand (Goedeke, Grundriss, alte Ausgabe III 174f). Ob das Interesse, das er für Baggesen an den Tag legt (Litzmann 232), dessen Begeisterung und thätiges Einstehen für die Sache der französischen Revolution bekannt ist, auf persönliche Beziehungen zurückzuführen ist, darüber findet sich nichts. Merkwürdiger- und vielleicht nicht zufälligerweise sind von Hölderlins Freunden Sinclair und Leo von Seckendorf vom württembergischen Hof als politische Verbrecher verfolgt worden, wobei jedoch die Untersuchung zu ihren Gunsten ausfiel. In Betreff Seckendorfs s. Goedeke's Grundriss III 55; von Sinclairs Auslieferung meldet weder dieser noch Brümmers Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten etwas, es findet sich aber in „Charlotte von Schiller und ihre Freunde“ II 15 in einem Briefe von Juliane von Lengefeld vom 6. März (1801) die Mittheilung: „Von Homburg hat man die Nachricht, dass der Hr. von Winzigerode vom Herzog von Württemberg ist hingeschickt worden, um einen Hrn. v. St. Clair abzufordern, weil er ein Complot gegen des Herzogs Leben gemacht; wenn diese Geschichte

volkserziehlichen Aufgabe¹⁾. Er half sich beizeiten, indem er für zweierlei Publicum zu dichten begann: für den engen Kreis der Wissenden und für das grosse deutsche Publicum, von dem er in der Masse geringschätzend dachte²⁾, als er die Freundschaftscult, das Vertrauen in die „wenigen Edlen“ hochhielt. So trennte sich seine Poesie in eine exoterische und eine esoterische. Letztere gewann je später, je mehr die Oberhand.

Fügt man seine gesellschaftliche Vereinsamung hinzu, namentlich in Homburg, wo sein Verkehr auf einen, hie und da zwei Freunde beschränkt war, wo er also das Sprechen verlernen konnte³⁾; die schonende und bewundernde Verehrung, die bei seinen, ihm zum Theil geistig nicht ebenbürtigen, Genossen keinen Widerspruch aufkommen liess⁴⁾; sein Bestreben, in das

nicht bekannt, so sagt nichts davon“. Ich erinnere mich auch, von einer Internierung Sinclairs auf der Solitude gelesen zu haben, doch ist mir die Quelle entfallen. — Zu Beginn des zweiten Coalitionskriegs schrieb Hölderlin an die Mutter: „Dass Sie unter gewissen möglichen Vorfällen kein Unrecht leiden, dafür würd' ich mit allen meinen Kräften sorgen, und vielleicht nicht ohne Nuzen“ (Litzmann 482). Der Brief weist auch sonst auf Informationen „von sicherer Hand“ hin (481f). Man muss also Verbindungen mit Personen im feindlichen Lager annehmen, und zwar solchen, die einigen Einfluss hatten. — Dass auch er entschlossen sei, wenns noth ist, sein literarisches Wirken (dessen sociale Tendenzen er übrigens stets hervorhebt) gegen handelndes Eingreifen in die wirkliche Welt, wenigstens für einige Zeit, zu vertauschen, spricht er dreimal zu verschiedenen Zeiten aus (Litzmann 242 und 243, 472, 501), die beiden erstenmale in revolutionärem Sinn, das dritte-mal vielleicht schon im nationalen.

¹⁾ Belegstellen hiefür: Litzmann 169f, 214, 243, 461, 469f und 471f (über die sociale Aufgabe der Poesie überhaupt), 477, 529, 540. Ein einziges-mal stellt er den „Durst nach Vollendung“ höher als die Rücksicht auf den gemeinen Nutzen (430). / 505/ 493/4

²⁾ Ausser der bekannten Stelle im vorletzten Brief des Hyperion und der unfreundlichen Vorrede zum Roman, könnte noch manches harte Urtheil aus den Briefen angeführt werden, andererseits aber auch Aussprüche, die eine Wendung zum besseren in der Culturempfänglichkeit der Deutschen hervorheben.

³⁾ Besonders lehrreich wäre eine eingehende Zusammenstellung der classisch monologischen Schreibart Hölderlins mit der classisch dialektischen Lessings.

⁴⁾ Für Sinclairs sich selbst unterordnende Bewunderung charakteristisch die Briefstellen: Litzmann 192f (aus dem Jahre 1795) und die bereits angeführten aus der Zeit, da er sich des bereits erkrankten Freundes annahm; auch was Bettina von Arnim in der „Günderode“ den Treuen von Hölderlin sagen lässt. — Für die fehlende mündliche Übung im dialektischen

ihm immer ungenügende Wort mehr Sinn hereinzulegen, als ein anderer darin gesucht hätte¹⁾; das damit verwandte — und auch schon von Lessing und Kant geübte — Beginnen, in bestehenden Darstellungen, wie die Bibel, tieferen Sinn zu suchen oder in sie hereinzugeheimnissen; die fast unmögliche Aufgabe, rein philosophische Begriffe zu rein poetischen Anschauungen umzumünzen; die mangelnde Veranlagung für abstractes Denken²⁾, schliesslich den sichtlichen Einfluss langjährigen liebevollen Eindringens in die classischen Sprachen, namentlich die griechische: was wunder, wenn der Einsame und Eigensinnige sich langsam ein eigenartiges Idiom herausbildet, das bei ersten Lesen kaum ganz verstanden werden kann? Barbarus hic ego sum.... Schlimmer: einer, der den Weg ins Irrenhaus geht; hat es doch der Ausgang bewiesen.

Auf Heinses Verständnis durfte Hölderlin, der ja sein Jünger in mehr als einer Richtung war, gewiss rechnen. Der Bildungsgehalt, über den Hölderlin verfügte, ist noch lange nicht vollständig in seine Elemente zerlegt worden. Namen, die in dieser Hinsicht von geringerem Gewicht sind, gehen aus einer Biographie in die andere über, manche wichtigeren werden nicht genannt oder zu wenig betont, darunter vor allem die Herders und Heinses. Der Hyperion ist ein directer Nachkomme des Ardinghello³⁾. Er wäre ohne diesen Vorgänger nie entstanden. Von ihm hat er, um nur die grössten Züge hervorzuheben, geerbt: das specielle Interesse für „Jonien“⁴⁾

Vortrag fand Hölderlin wenig Ersatz in seiner Correspondenz, die Briefe an den bildungsdurstigen jüngeren Bruder ausgenommen, wo er sich wenigstens zu klarem Ausdruck zwingen musste. Neuffer scheint auf des Freundes theoretische Äusserungen nicht einmal eingegangen zu sein (Litzmann 534f).

¹⁾ Vgl. seine Selbsturtheile über Unbeholfenheit des Ausdrucks: Litzmann 163, 471.

²⁾ Man vergleiche die unklaren Ausführungen in den Briefen an: Neuffer (499—501), Schelling (505f), einen Ungenannten (537f), Schiller (589f). Die Beschäftigung mit der Philosophie kostete ihn mehr Anstrengung, als der Gesundheit seiner Nerven zuträglich war (267, 269, 475).

³⁾ Vgl. in Robert Arnold, Der deutsche Philhellenismus, den Abschnitt „Heinse und Hölderlin“ (Euphorion, Zweites Ergänzungsheft 91—96).

⁴⁾ Aus Anlass dieses von Hölderlin häufig und immer mit besonderer Begeisterung genannten Namens sei darauf hingewiesen, dass er eine grössere Schrift unter dem Titel „Jonien“ in Angriff genommen hat, woraus Fragmente in Herders Humanitätsbriefen stehen (Nr. 34 und 36). Es geht dies fast unwiderleglich hervor aus den Mittheilungen Hölderlins an seinen Schwager

und die griechische Inselwelt, für den heutigen Zustand von Land und Leuten, den Traum von einem Wiedererstehen der alten Herrlichkeit, die beide nicht nur in der Literatur, Kunst, Geschichte und Mythologie sahen, das Anknüpfen dieses Traums an den Aufstand von 1770; von Ardinghello hatte Hyperion - Hölderlin endlich seine Religion, oder doch den Muth, sich zu dieser ihm nach Anlage und Entwicklungsgang adaequatesten Religion zu bekennen. Es sind dieselben Götter, die Ardinghello, Demetri und Genossen einerseits, Hölderlin andererseits anbeten: die Natur, Sonne und Gestirne, Meer, Erde und Luft; dem „unbekannten Gotte“ entspricht vielleicht der „Gott der Zeit“, der an einigen Stellen bei Hölderlin ein etwas mystisches Dasein führt (Tod des Empedokles, Schwab I 209; Der Zeitgeist, Köstlin 105); es ist derselbe Gottesdienst, den sie träumen: Anbetung in Hymnen und sonst durch Übung schöner Kunst, durch Feste, sowie durch Errichtung eines des Geistes der Natur würdigen Freistaates. Das auf den letzten Seiten des Ardinghello¹⁾ skizzierte Programm hat Hölderlin mit Motiven versorgt, die bis in die letzten Jahre seiner gesunden Zeit immer wieder aus seinen Gedichten herausklingen.

Auch sonst muss Heinses Einfluss mächtig an Hölderlins Emancipation in ethischer, politisch-socialer und metaphysischer Richtung mitgearbeitet haben. An Hand der datierten Jugendgedichte und des Briefwechsels (vor allem des Briefs an die Mutter, Litzmann 134f) lässt sich diese innere Revolution und Heinses Antheil daran ziemlich genau in das Jahr 1790 und vielleicht etwas davor und darüber versetzen.

Aber es scheint nach dem wenigen, was wir von Hölderlins Beziehungen zu Heinse wissen, und was ich von Heinse selbst kenne (Ardinghello mit Laubes biographischer Einleitung und der Briefwechsel mit Sömmering), dass dieser auch noch die Patheupflicht an seinem Jünger erfüllt hat, ihn später im neuen Glauben stark zu erhalten, als dieser Anfechtungen erfahren hatte.

(Litzmann 225), sowie aus den kurzen Einleitungen, mit denen Herder die beiden Fragmente begleitet; auch innere Gründe sprechen für die Wahrscheinlichkeit der Autorschaft Hölderlins. Jener Briefstelle, in der Hölderlin seinen Beitrag zu den Humanitätsbriefen erwähnt, ohne ihn freilich zu nennen, hat Wirth einen besondern Artikel gewidmet (im Archiv für Litteraturgeschichte XV 314f); seiner Meinung nach „haben wir es hier mit einer jedenfalls unabsichtlich dem Dichter geschehenen Täuschung zu thun“.

¹⁾ In Laubes Heinse-Ausgabe, Band II von 246 an.

Denn Hölderlins Pantheismus war keine ordentliche, wissenschaftlich gewonnene und begründete Philosophie, sondern Religion im eigentlichsten Wortverstand und als solche, bei Hölderlins rastloser Arbeit an seiner Fortbildung, schmerzlichen Zweifeln und Beleidigungen ausgesetzt. Diese kamen von der kantischen Philosophie, in die sich der junge Dichter immer eifriger hineinstudierte. Anfangs, ohne sich des Zwiespalts bewusst zu werden, wie seine Hymnen aus den letzten drei Universitätsjahren zeigen. Doch schon die ersten uns bekannten Hyperionfragmente¹⁾ haben den bitteren Kampf zum Gegenstand. Was ist das Absolute: das Ich oder das All? Was ist Modus? was Substanz? die Vernunft oder das Sein? ja, gibt es ein Sein ausser der Vernunft? Fragen, die aus der Seele des Dichters nicht mehr gewichen sind, bis an das Ende seines geistigen Lebens, die ihn zeitweise zur Verzweiflung trieben (Litzmann 584). „Es muss heraus, das grosse Geheimniss, das mir das Leben gibt oder den Tod“ — so schliesst das Thaliafragment. Bald darauf ward er Fichtes Zuhörer. Der glühende Enthusiasmus Hölderlins für den Rufer im Streit ist bekannt. Hingerissen von der Persönlichkeit, dem kühnen Ideenschwung und dem unterjochenden Vortrag des „Titanen“, verlor er für eine Zeitlang sein Ich an ihn und gieng auf in rastlosem Studium. Als er aber im Sommer heimkehrte und den zurückgelegten Weg überblickte, da fand er, dass Fichte — die letzten Consequenzen aus Kants Lehre ziehend — seinem Enthusiasmus für die schöne Natur zugleich die letzten Stützen entzogen hatte. Nicht nur, dass „Natur roh und wild ist ohne Menschenhand“²⁾, sondern sie ist überhaupt nichts ohne das Ich, nichts als ein Product von dessen „productiver Einbildungskraft“, „objectiver Thätigkeit“. Auch sonst gebeugt und enttäuscht, wurde er von jenem Gefühl der Vernichtung übermannt, das

¹⁾ Das Thaliafragment und das in den Ungedruckten Dichtungen Hölderlins von August Sauer mitgetheilte (Archiv für Litteraturgeschichte XIII 380—387). Nur möchte ich die Fassung, die in letzterem Bruchstück vorliegt, nicht mehr schlechthin die „älteste“ nennen, eine Bezeichnung, zu der Professor Sauer durch meine vielleicht voreilige Information veranlasst wurde.

²⁾ Fichte, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (Werke VI 343). Hölderlin hatte die Schrift nicht lange nach ihrem Erscheinen gelesen und an Hegel mitgetheilt (Litzmann 256).

aus seinem damals entstandenen Gedicht *An die Natur* (Köstlin 59—61) so verzweifelt spricht. Leider hatte er für den individuellsten, gefühltesten Inhalt die eigene, erst später gefundene Form noch nicht bereit, und das Gedicht, das einen Meilenstein auf seinem Entwicklungsgange bedeutet, fand nicht Gnade vor Schillers und seines Beistands, Wilhelm Humboldts Augen (Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt. Zweite Ausgabe 153). — Theoretisch war der Logik Kants und Fichtes nicht beizukommen¹⁾; aber das Herz wählte. Denn „man kann dem Dogmatiker die Unzulänglichkeit seines Systems zeigen“... „man kann ihn verwirren und ängstigen von allen Seiten; aber man kann ihn nicht überzeugen, weil er eine Lehre nicht ruhig und kalt zu hören und zu prüfen

¹⁾ Doch hat Hölderlin einen Anlauf genommen, sich mit der Philosophie und ihren Systemen auch philosophisch auseinanderzusetzen, den Plan aber, wie es scheint, trotzdem er ziemlich lang daran gearbeitet, nicht zur endgültigen Ausführung gebracht. Noch in Jena hatte er Niethammer für dessen (und Fichtes) Philosophisches Journal seine Mitarbeiterschaft zugesagt (Litzmann 265). Die Geschichte der vorgenommenen Arbeit liegt in den Briefstellen bei Litzmann: 278, 280, 284 und 375, in lakonischen Bemerkungen und Andeutungen vor und bricht ohne Abschluss ab. Nur der Bericht an Schiller (278) belehrt über den Inhalt des Aufsatzes; denn dass die Stelle mit den geplanten philosophischen Briefen für Niethammer in Zusammenhang zu bringen ist, duldet keinen Zweifel. Er hatte die — man kann sagen witzige — Idee, das Postulat unendlicher Fortdauer auf das Gebiet des Denkens zu übertragen und auf diese Weise allen philosophischen Systemen, also auch dem Idealismus jedes Anrecht auf absolute Geltung abzusprechen. Ein unbedeutendes Bruchstück, der Anfang der philosophischen Briefe, findet sich — gegen die von allen Biographen ausgesprochene Behauptung — im Nachlasse erhalten: ein einseitig beschriebenes Folioblatt mit der Überschrift „Hermokrates an Cephalus“ (Fasc. III. Nr. 14). — Die Fähigkeit, eine größere abstracte Ideenfolge consequent und scharf auszudenken, umso mehr sie mit Strenge und Klarheit darzustellen, darf man Hölderlin wohl absprechen. — Einigen Rückhalt fand Hölderlin damals auch an der Haltung Schellings, den er in Tübingen aufsuchte (Rosenkranz, Hegels Leben; Hegels Brief an Schelling, S. 75), und der „ein wenig abtrünnig geworden war von seinen ersten Überzeugungen“ (Litzmann 284); das heisst, er war in gewissem Sinne „Spinozist“ geworden (Haym, Romantische Schule 564 und Anmerkung). — Von etwa 1798 an vertauschte Hölderlin die apriorische Construction mit dem empirischen Standpunkt Herders, ohne jedoch im einzelnen den Einfluss der durchgemachten Schule zu verleugnen, und lernte die Phänomene des Geistes mit den übrigen Natur- und Zeiterscheinungen in causal-Zusammenhang bringen (Litzmann 429, 454, beinahe der ganze Brief an den Bruder 464—472, 493f).

vermag, die er schlechthin nicht ertragen kann¹⁾. Damals war es, wo seine Naturanbetung zur schmerzlich-wonnigen Leidenschaft wurde, zum hinschmelzenden Sehnen, „aus diesem Mittelstand von Leben und Tod überzugehen in's unendliche Seyn der schönen Welt, in die Arme der ewigen jugendlichen Natur, wovon wir ausgingen“ (Litzmann 380). Damals ward der Keim gelegt zum Empedoklesproblem, der nach Jahren, in Homburg aufgehen sollte²⁾. Zunächst aber sorgte das Schicksal selber für die einfachste Heilung dieser und anderer Wunden, wenigstens für eine Zeitlang, indem es den Dichter über Leben und Liebe das Speculieren allmählich vergessen liess, nicht ununterbrochen zwar und nicht für die Dauer, aber doch³⁾.

Im Jahre 1796 entstand der erste Band des Hyperion. Es war das schönste Jahr im Leben des Dichters. Drei Monate etwa verlebte er davon auf der Flucht vor den Franzosen mit der Geliebten und ihrer Familie, ohne den Mann, in Kassel und Bad Driburg. Und an beiden Orten und auf der Reise in — Heinses Gesellschaft. Hölderlins Äusserungen über den Mann sind zu charakteristisch in ihrer offenbaren Absichtlichkeit, als dass ich sie nicht hersetzen sollte: „Er ist ein durch und durch trefflicher Mensch. Es ist nichts Schöneres, als so ein heiteres Alter⁴⁾, wie dieser Mann hat“ (an den Bruder, Litzmann 386). „Er ist ein herrlicher alter Mann. Ich habe noch nie so eine gränzenlose Geistesbildung bei so viel Kindereinfalt gefunden“ (an Neuffer, Litzmann 404). Unter Heinses

¹⁾ Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797; sämtliche Werke I 434.

²⁾ Zu beiden Conflicten, die in der Tragödie zum Austrag kommen: dem zwischen dem Denker und den Göttern (= dem All), und dem zwischen dem Denker und der bürgerlichen Mitwelt, haben Fichtes Lehre und Schicksale Züge hergeliehen.

³⁾ Vgl. unter anderen die Briefstellen aus den Jahren 1796 und 1797: Litzmann 382f, 393, 404.

⁴⁾ Die Hervorhebung des „Alters“ in beiden Stellen erscheint seltsam. Heinse war damals — die Angaben über das Geburtsjahr schwanken — erst 46 oder 50 Jahre alt. Andererseits scheint Hölderlin „das heitere Alter“ und die „Kindereinfalt“ des Apostels der Natur, der es in Schrift und Leben gewesen, gegen die üblichen Darstellungen der bejammernswerten Folgen einer „lasterhaft“ zugebrachten Jugend, in denen sich namentlich die Populärphilosophie und die Belletristik der Aufklärung so gern ergieng, ausspielen zu wollen. — Man hat von Hölderlins Sittenreinheit so viel und in solchem Tone gesprochen, namentlich aus Anlass des Diotima-Romans, dass auf den Dichter sammt seiner überschwenglichen Liebe auch von dieser Seite mehr

Augen muss ein gut Theil des Hyperion entstanden sein. Über die Anlage und die Tendenzen hat sich der Jünger wohl gewiss dem Meister gegenüber nicht wortkarg erwiesen. Auch scheint das aus Heinses Äusserungen zu erhellen, die er in einem Briefe an Sömmering¹⁾ über den ersten Band des Romans nach dessen Erscheinen gemacht hat: „Hyperions Briefe sind voll lebendiger Empfindung und tiefem Gefühl. Er ist ein Apostel der Natur. Es sind Stellen darin, als von S. 86 an so warm und eindringend, dass sie selbst den alten Kant ergreifen und von seinem blossen Schein aller Dinge bekehren sollten. — Es ist zum Verwundern wie der nordische Philosoph so vielen gelehrten Leuten weiss gemacht hat, sie könnten auf der Reise durchs Leben mit gemaltem Wein und Brod und Schinken sich ganz vortrefflich befinden, wenn man nur einen gewissen Talisman bei sich trüge, den er eigends dazu verfertigt habe, und wovon leicht Fabriken könnten angelegt werden. — Am meisten haben sich noch die Hamburger dagegen empört, die sich auf Wohlleben verstehen. Und sie sagen oft in ihrem unpartheischen Correspondenten, dass sie diese Philosophie nicht ausstehen könnten.“ Das „gemalt“ geht auf die Kritik der reinen, der „Talisman“ auf die der praktischen Vernunft. Dass der Hyperion kein kantisches Product geworden ist, wie Magenau befürchtete²⁾, bedarf des

pathologische als sympathische Lichter fallen. Es wäre unschwer nachzuweisen, dass der Dichter in dieser Beziehung bei aller Zartheit normal empfand und sehr freisinnig dachte. Ich verweise bloss auf den Brief an Neuffer (Litzmann 376) und den Schluss des Gedichts An eine Braut (Köstlin 101). Obschon die Frage nach der moralischen Wertschätzung nicht in die Geschichte gehört, so darf doch die Bemerkung gemacht werden, dass die edle Gestalt des Dichters auch dann noch ehrbar dastünde, wenn die beschönigenden Darstellungen nicht stichhalten sollten. Denn es ist in Sachen der Moral billig, jeden mit seinem eigenen Masse zu messen.

¹⁾ Samuel Thomas von Sömmerings Leben und Verkehr mit seinen Zeitgenossen. Von Rudolf Wagner. 1844. Abth. I 369. — Die Stelle von den Hamburgern (es könnten ja auch die Frankfurter an ihrerstatt genannt sein) habe ich mir mitzucitieren erlaubt, da sie mit Hölderlins bedingter Anerkennung der Kantschen Moral und ihrer Heilsamkeit für die in praktischen Materialismus versunkene Zeit (Litzmann 469) in Verbindung zu bringen ist.

²⁾ Fasc. IV Nr. 71 des Stuttgarter Hölderlinpapiere: M(agenau) an Neuffer, vom 6. Juni 1797: „Seinen Hyperion habe ich nicht gelesen, erwarte aber nichts Schlechtes, wenn der Roman nur nicht kanntisch ist, sonst muss ich auf die Freude, ihn zu lesen — Verzicht thun, u. das wäre mir leid.“

Nachweises nicht, dass es gerade ein antikantisches mit Bewusstsein ist, und dass es dazu nicht ohne Heinses mittelbaren und unmittelbaren Einfluss geworden, ist aus dem Vorgebrachten wohl zu schliessen; dass es aber speciell gegen den Idealismus, wie er unter Fichtes Hand sich gestaltet hat, gerichtet ist, sagt er selber, und zwar mit einer so auffälligen Schroffheit und ungerechten Bitterkeit, dass sie höchstens in jenem tragischen Gefühl Erklärung finden kann, welches — wie oben angedeutet — den wissenschaftlichen Zusammenbruch seiner pantheistischen Ideale begleitete. Denn bei ruhigem Blute hätte es sich denn doch sagen müssen, dass trotz der Verschiedenheit ihrer Ausgangspunkte, trotz der Kluft, die den Dichter vom Philosophen von Natur aus trennt, Fichtes und seine weltbürgerlichen Ideale dieselben waren. — Die Absage an die Fichtesche Lehre kündigt sich gleich im ersten Briefe des Romans an: „wenn mich einer einen Griechen“ (= Deutschen) „nennt, so wird mir immer, als schnürt er mit dem Halsband eines Hundes mir die Kehle zu. — Und siehe, mein Bellarmin! wenn manchmal mir so ein Wort entfuhr, wohl auch im Zorne mir eine Thräne ins Auge trat, so kamen dann die weisen Herren, die unter euch Deutschen so gerne spucken, die elenden, denen ein leidend Gemüth so gerade recht ist, ihre Sprüche anzubringen, die thaten dann sich gütlich, lieszen sich beigehn, mir zu sagen: klage nicht, handle!“ Es ist unmöglich, dass Hölderlin da nicht an die Stelle der — wie gesagt — ihm wohlbekannten Vorlesungen Fichtes gedacht habe, wo es heisst: „Hinstehn und klagen über das Verderben der Menschen, ohne eine Hand zu regen, um es zu verringern, ist weibisch. Strafen und bitter höhnen, ohne den Menschen zu sagen, wie sie besser werden sollen, ist unfreundlich. Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind!“¹⁾ So hatte ihn der Schmerz gerade das vergessen gemacht, was ihn vor

¹⁾ Werke VI 345. Auch dass die Vorlesung die Anschauungen Rousseau's, eines seiner Heiligen, bekämpft, musste Hölderlin verletzen. — Bei alledem ist an eine persönliche Antipathie durchaus nicht zu denken. Hätte dann doch der mit Hölderlin befreundete Hofrath Jung dessen Namen in einem Briefe an Fichte nicht genannt (Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel II 528). Wenn Hölderlin die deutschen Denker im Gesang des Deutschen (Köstlin 144) preist, „die kalten und kühnen die unbestechbar'n“, so ist da doch wohl Fichte vor allem miteinbegriffen. — Auch erscheint der die Natur blasphemisch annihilierende subjective Idealismus Fichtes in den

kaum drei Jahren bei seinem Eintritt in Jena zu glühender Begeisterung für den „Titanen“, die „Seele von Jena“ fortgerissen hatte.

Über die weiteren Beziehungen Hölderlins zu Heinse liegt wenig vor. Aber Heinse wohnte nahe, besuchte Frankfurt seinem Freund Sömmering zulieb, mit dem Hölderlin ebenfalls Verkehr unterhielt (Litzmann 299f, 421), häufig und gieng im Gontardschen Haus aus und ein (Litzmann 298). Freilich wird Hölderlin ihn nach seiner Übersiedlung nach Homburg seltener gesehen haben, doch machte er — wenigstens für einmal ist es bezeugt (Litzmann 499) — von seinem einsamen Sitz aus mehrtägige Reisen, auf denen er Freunde, ^x B. Jung in Mainz aufsuchte. Von einem Briefwechsel wissen wir nichts. Als er Neuffern sein Journalproject zur weiteren Mittheilung an den Verleger entwarf, nannte er unter den Schriftstellern, von denen er Beiträge erwartete, Heinse an erster Stelle (Litzmann 489, Fussnote des Briefs). Ausser Brod und Wein ist noch das in wirklich irrer Zeit entstandene Gedicht Der Rhein — in der Reinschrift des Hamelschen Nachlasses — „An Vater Heinze“ gerichtet, über dessen Namen jedoch Hölderlin in der Schlussstrophe, ohne ihn zu streichen, „Sinklair“ geschrieben hat (Litzmann 617 Anmerkung). Inwiefern Heinse weiterhin literarisch auf Hölderlin eingewirkt haben kann, liesse sich erst auf Grund umfassenderer Kenntniss seiner Schriften bestimmen. Das aber ist nach dem, was wir von der Ideen-

Bruchstücken der Empedoklestragödie im Lichte einer erhabenen Verirrung, deren nur ein „Titan“, und der nur in vorübergehender Krise fähig ist; als hätte der Dichter den spinozistischen Ausgangspunkt der Entwicklung Fichtes gekannt und ihre pantheistisch-religiöse Fortschreitung geahnt. — Die Philosophie und zwar die kritische hielt er nach wie vor hoch als einen der wichtigsten Factoren individuellen und nationalen Fortschritts, und es war sein lebhafter Wunsch und Rath, dass sein Bruder Philosophie studiere, und zwar in Jena (Litzmann 381, 387). — Nöthig ist es auch hervorzuheben, dass der quietistische Standpunkt der angezogenen Stelle nur ganz individuell für den Helden des Romans gilt. Hölderlin selbst verweist seinen Bruder wiederholt aufs praktische Leben und concrete Interessen (Litzmann 429 und 431), wie Empedokles seinen Pausanias (Schwab I 185, 203, 207); ja er findet die Deutschen überhaupt allzu „thatenarm und gedankenvoll“ (An die Deutschen, Köstlin 75), und je wärmeren Antheil er an ihrem Schicksal und dem werktthätigen Leben nimmt, desto häufiger macht er sich Gedanken über das eigene „müssige“ Leben und sucht es zu rechtfertigen. Von productiver, praktischer Thätigkeit hat er freilich ziemlich platonische Ansichten, worin er sich mit Schleiermacher begegnet.

gemeinschaft der beiden wissen, sicher: welche Wandlungen Hölderlins Anschauungen, namentlich die religiös-philosophischen, auch erleiden mochten, ohne Beziehung zu Heinse, vor allen zu dem, können wir sie uns nicht denken.

Denn noch einmal und in noch härterem Kampf als in seinen Lehrjahren hatte Hölderlins Religion Probe zu bestehen. Sie gieng, um es gleich zu sagen, mit noch innigerer Kraft und Glut, noch würdevollerer Weihe aus ihr hervor, aber nicht ohne Modificationen in ihrem Vorstellungsgehalt. Einerseits war es die zu unauflösbarer Einheit verschmolzene Synthese von Religion, Philosophie und Dichten, die nun zur Reife gelangte, andererseits machen sich neue Elemente bemerkbar, und zwar christliche. Da man bis jetzt weder diesen Process, noch seine Ursachen genügend beachtet hat, müssen hier wenigstens Andeutungen gegeben werden. In Hölderlins gleichzeitigen Briefen haben sich nur wenige deutliche Spuren davon erhalten, was zu Beginn der Homburger Zeit in ihm vorgieng, und was er mit sich allein ausmachen musste (Litzmann 465); erst mehr als zwei Jahre später, als ihn in seiner Schweizer Einsamkeit religiöse Meditationen das Gewissen wieder einmal beunruhigten, gibt er seinem Bruder, den er zu Hilfe ruft, ein Bild der Zweifel und Qualen, die er nach der Frankfurter Katastrophe zu überwinden hatte. Da heisst es unter anderem (Litzmann 584): „Weisst Du es noch, zu Anfang meines Aufenthalts in Homburg, erinnerst Du dich der Briefe, die Du mir damals schriebst? Aber ein Unglaube an die ewige Liebe hatte sich meiner bemächtigt“. — „Glaub' es, Theuerster! ich hatte gerungen bis zur tödtlichen Ermattung, um das höhere Leben im Glauben und im Schauen fest zuhalten, ja! ich hatte unter Leiden gerungen, die, nach allem zu schliessen, überwältigender sind als alles andre, was der Mensch mit eherner Kraft auszuhalten im Stande ist.“ — „Endlich, da von mehr als einer Seite das Herz zerrissen war und dennoch festhielt, da musst' ich veranlasst werden, nun auch mit Gedanken mich in jene bösen Zweifel zu verwickeln, deren Frage doch so leicht vor klarem Auge zu lösen ist, nämlich was mehr gelte, das Lebendigstewige, oder das Zeitliche“. — „Aber ich habe so lange fortgemacht, bis ich es recht erfahren hatte; ich habe es auch erfahren und habe mich herausgerissen, um es zu sagen, dass alles hin ist, wenn die Einigkeit, die heilige, die allgemeine Liebe, der die Liebe des Bruders so leicht wird,

hin ist“. — Natürlich waren es zunächst die im verborgenen wüthenden Stürme seiner Frankfurter Kämpfe zwischen Hass und Liebe, dann ihr gewaltsamer Ausgang, die ihn gegen eine göttliche Lenkung menschlicher Schicksale aufbäumten. Zeit und Einsamkeit hatte er auch genug, als er nach Homburg kam. Aber noch anderes schloss sich an. Die Mutter liess ihm keine Ruhe, auch der Bruder scheint das Thema gerade damals berührt zu haben, wie aus dem letztcitirten Brief hervorgeht. Bei dem jetzt so natürlichen Bedürfnis, sich inniger an die Seinen zu schliessen, wurde der Briefwechsel eifriger, ausführlicher, wärmer, offener — manches, was zwischen ihm und die Familie, ungesagt, zum Theil ihm selbst nur halbbewusst, getreten war, hörte auf, sie zu trennen. Er weilte öfter und länger in Gedanken bei den Theuren und in der Heimat; kein Wunder, wenn die Ideenassociation ihm auch die eigene stille, in ihrem naiven Glauben glückliche Kindheit vor Augen zauberte und zu Vergleichen mit den inneren Kämpfen seiner Entwicklung veranlasste (Litzmann 470, eine Stelle, auf die noch zurückzukommen ist). Auch der Wechsel des localen Milieus ist, wie bei Hölderlin stets, in Anschlag zu bringen. Reiner Lyriker, unfähig, der ihn umgebenden Aussenwelt kühl verständiges Interesse entgegenzubringen, unfähig auch, sie mit thatkräftigem Eingreifen als Material und Instrument zu eigenen Zwecken zu nutzen, stand er den Einwirkungen der jeweiligen Atmosphäre — mochte sie nun feindlich oder freundlich wirken — wehrlos gegenüber. Aus dem grossen, betäubenden, materiellen Interessen und Genüssen nachjagenden Frankfurt fand er sich in die Sphäre eines kleinen, aber selten gebildeten und geistigen Interessen hingeebenen Hofes versetzt, der ihm auch persönlich ganz anders entgegen kam, als die Frankfurter „Feinde des Genius“. Denn wenn er sich auch vorgenommen, „aus Vorsicht und um seiner Freiheit willen“, es bei einer Aufwartung bewenden zu lassen (Litzmann 449), ganz isolieren konnte er sich doch nicht¹⁾. Nun zeichnete sich

¹⁾ Über das Verhältniss Hölderlins zum landgräflichen Hof während seines ersten Aufenthalts in Homburg hat Litzmann alles zusammengebracht, was unter Zuhilfenahme des Schwartz'schen Buchs „Landgraf Friedrich V. von Hessen-Homburg und seine Familie“ zusammenzubringen war. — Dass der Republicaner Hölderlin, der von sich gesagt: „Tief im Herzen verachtet ich den Chor der Despoten und Pfaffen, Aber noch mehr das Genie, macht es gemein sich damit“ (Mitgetheilt aus der Handschrift von Müller-Rastatt 102),

aber das landgräfliche Paar durch ungewöhnliche Glaubenstreue und Frömmigkeit aus. Der Dichtern und Schriftstellern so wohlgesinnte Friedrich hatte sich, in seinem christlichen Gefühl verletzt durch Schillers Resignation und Götter Griechenlands, dem Dichter entfremdet (Schwartz III 294). Der Tübinger Magister — sie waren alle seit Nicolais Reisebeschreibung (III. Buch, XII. Abschnitt) mit Schelling an der Spitze wegen ihres zweifelhaften Christenthums und verstiegenen Idealismus in ganz Deutschland verschrieen — der Tübinger Magister, der statt im „Vaterland“ zu predigen, im Ausland privatisierte und die Griechen besang, wird wohl Gelegenheit bekommen haben, seine Stellung zum Christenthum näher zu beleuchten. Man hätte ein geringeres Recht, diesen wahrscheinlichen Einfluss des Homburger Aufenthalts auf Hölderlin zu betonen, wenn man nicht wüsste, dass das Einzige, was ihn an den Ort fesselte, nächst der Nachbarschaft Frankfurts, Sinclairs Freundschaft war. Was dieser für seinen kleinen Staat und dessen Fürsten war, findet sich bei Litzmann (321), was er Hölderlin an philosophischen und poetischen Anregungen zu bieten hatte, müsste auch wieder erst eine Durchnahme seiner Schriften lehren. Einiges Licht gibt unterdessen Rosenkranz in Hegels Leben und die von Goedeke gegebene Aufzählung seiner Werke¹⁾. Danach zu schliessen, arbeitete er, wie sein Freund, an der Überwindung des Fichteschen Idealismus, ebenfalls im „Glauben seines Herzens“ Rückhalt suchend, der aber

bei aller republicanischen Zurückhaltung sich dennoch sehr sympathisch über den Landgrafen und dessen Angehörige äussert, zeugt eher von der Echtheit seiner politischen Überzeugungen als vom Gegenteil. Schon vor Jahren, da sein Republicanismus noch röther war, hatte er vom Herzog von Meiningen freundlich gesprochen, nicht ohne ihn aber „zu den andern Menschen aus dieser Region“ in scharfen Contrast zu bringen (Litzmann 220).

¹⁾ Rosenkranz, Hegels Leben 82: „Er war in der Philosophie damals (als Hegel in Frankfurt weilte, 1797 — 1800) Fichtianer, suchte sich aber allmählig ein eigenes System zu bilden, das er unter dem Titel: Wahrheit und Gewissheit, 1811“ (Goedeke: 1810) „in drei Bänden herausgab“. „Er muss als derjenige betrachtet werden, der im Gegensatz zur classischen Romantik Hölderlins für Hegel der unmittelbar nah stehende Repräsentant der christlichen Romantik wurde“. Aus Goedeques Grundriss (alte Ausgabe) III 68 sei noch angeführt: Glauben und Poesie, eine Sammlung von Gedichten und Bruchstücken in Prosa, zum Frühjahr 1806 herausgegeben von Lucian (Joh. Erichson und Sinclair). Berlin 1806 (Rosenkranz 1803).

bei ihm der christliche war. Aus Hölderlins Ausserungen ist nur zu entnehmen, dass sie mit einander Philosophie trieben (An Eduard, Köstlin 112, vorletzte Strophe), wobei eine Zeitlang Professor Muhrbeck¹⁾ dritter war, und dass sie sich dann so in Eifer redeten, „dass wir uns oft einander aus dem Wege gehen müssen, um unsere Gespräche nicht zur Hauptsache werden zu lassen und uns den Kopf nicht zu sehr einzunehmen, weil jeder mehr oder weniger seinen ganzen Sinn, unzerstreut und unberauscht von andern Ideen und Interessen, zu seinem Geschäfte braucht“ (Litzmann 480). — Eben zu jener Zeit aber, wo die Drei einander die Köpfe warm machten, dröhnte durch das ganze philosophische und theologische Deutschland der Kampf, den Fichte mit „der Gewalt der Finsternis“ auszufechten hatte: der bekannte Atheismusstreit²⁾. Die gewesenen Fichtianer, Sinclair und Hölderlin, sowie Muhrbeck, der es ja wahrscheinlich auch gewesen, können kein actualeres und sie selbst näher angehendes Discussionsthema gehabt haben. Und es wäre merkwürdig zugegangen, wenn ihnen die „Appellation“, die in ganz Deutschland von Hand zu Hand gieng, nicht wenigstens in Einem Exemplar zugekommen wäre. Auch hierüber findet man in Hölderlins Briefen keine directe Auskunft, so geneigt man

¹⁾ „Muhrbeck ein Pommeraner, der jetzt auf Reisen ist, und unter den Menschen und der Natur seine rastlose Seele zu einem kühnen philosophischen Werke beflügelt, wozu er sich jetzt noch Stoff hinwirft“ (Rastatt, 28. November 1798, Litzmann 457); weilte dann den Winter über, Sinclair und Hölderlin zu gefallen, in Homburg (480), war hier noch im März oder April (485). Von ihm und seinem Werk ist in Ueberwegs Grundriss nichts zu finden. Litzmann weiss, dass er ein Gegner des Kantischen Systems gewesen (327). In Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel (I 257 Anm.) wird ein Muhrbeck aus Pommern unter den Mitgliedern der „Gesellschaft freier Männer“ genannt, eines Vereins, der unter Fichtes Mitwirkung gegründet, dessen Pläne, das studentische „Ordens“wesen zu reinigen, aufs treueste zu fördern suchte. Die Gründung fiel wahrscheinlich ins Jahr 1794 oder 1795; so erscheint es ziemlich sicher, dass Hölderlins Bekanntschaft sich noch von Jena herschrieb und nicht erst von Rastatt.

²⁾ Ich erinnere an die drei für die Öffentlichkeit wichtigsten Daten der Angelegenheit: das Confiscationsedict gegen das „Philosophische Journal“ vom 19. November 1798, Fichtes „Appellation an das Publicum“ mit dem gedruckten Begleitschreiben an die bedeutendsten deutschen Theologen und Philosophen vom 18. Jänner 1799, das weimarische Rescript über Fichtes Entlassung vom 29. März 1799 (Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel II 76, 170f und Anm., 94f).

wäre, den Brief an die Mutter vom Jänner 1799 unter dem unmittelbaren Eindruck, den die Lectüre der Appellation in ihm hervorgerufen haben kann, geschrieben zu denken, desgleichen manches auf den letzten Seiten des vorhergehenden Briefs an den Bruder. Die Frage nach der wahrscheinlichen, ja einzig möglichen Parteinahme Hölderlins in diesem Streite ist, glaube ich, leicht zu beantworten, doch nicht mit einem einfachen „für“ oder „wider“. Von neuem musste er sich durch die schroffe Vertreibung alles Göttlichen aus der Sinnenwelt verletzt fühlen, er, der als Dichter nur im Schauen lebte, als echter vorsokratischer Grieche ein geistigeres Element nicht kannte als den Aether, die „Himmelsluft“, und damit an den Grenzen der sinnlichen Welt angelangt war, jenseits deren er wieder nur — Sinnliches zu ahnen vermochte. Die Verachtung, mit der von „geistlosen Gedichten und Romanen“ gesprochen wird, in denen die studierenden Jünglinge statt würdigerer Leistungen „die Jagd aesthetischer Floskeln“ treiben (Werke V 225), hatte ihren besonderen Stachel. Dies und manches andere, was er sich selbst sagen lassen musste, konnten ganz wohl die „harten Behauptungen“ sein, „die sehr gegen sein Gemüth angingen, weil sie gegen seine unentbehrlichsten Überzeugungen waren“ und ihm „seine reinere Stimmung nicht lieszen“¹⁾. Doch war hinwiederum der Anblick des mit Borniertheit, Heuchelei, mit Gewissenszwang und Delatorenthum kämpfenden Mannes ganz danach angethan, Hölderlins alten, aus Seminar und Stift ins Leben mitgenommenen Ingrim gegen die „Schriftgelehrten und Pharisäer unserer Zeit“, zu neuem Auflodern zu bringen, gegen sie, die „Christum ärger tödteten als die Juden“, die mit ihrem „todten Buchstaben“ und dem „schreckenden Gebot, zu glauben“ den andern die Religion von Jugend auf verleiden (Litzmann 474). Es wird an anderer Stelle der Nachweis versucht werden, dass Hölderlin gerade zu jener Zeit seinen alten Empedoklesplan wieder vorgenommen und ihn einer gründlichen Änderung unterworfen hat, sowie dass er sich, nach einigem Schwanken, wen er dem Denker zum Gegner geben solle: die politische Macht oder

¹⁾ Schon als junger Mann konnte Hölderlin von zufälligen Äusserungen, die er irgendwo auffas und im Widerspruch mit seinen Überzeugungen fand, aufs empfindlichste aus dem Gleichgewichte gebracht werden (Litzmann 243).

die geistliche, fürs letztere entschied. Und so kam der streitbare, stark an die Anti-Goeze gemahnende Zug ins Drama, nicht zum Nachtheil für die Belebung der Handlung, ein Zug aber, der weder in der ursprünglichen Idee des Werks, noch in der gerade damals neu aufgethanen Quelle für dessen stoffliche Bestandtheile, im Bericht des Diogenes Laertius, noch im antiken Leben überhaupt seine Begründung hat. Man vergleiche dagegen Fichtes Geschichte mit der ersten Hälfte der Hölderlinschen Empedoklesfabel: Lange hat die um ihre Herrschaft bange Priesterschaft ihrem Erzfeind, dem Denker aufgelauret, dem Verführer des Volks, der zu Zeiten alle officiële Autorität in den Schatten stellt und die Mitbürger zur Fähigkeit heranziehen möchte, sich einzig von der Vernunft regieren zu lassen. Endlich kommt der günstige Moment. Der Denker erhebt den Gedanken, sein denkendes Ich zum allumfassenden, allbelebenden Princip. Und wenn er es noch für sich behalten hätte. Aber in öffentlicher Rede, auf der Agora, macht er es dem Volke kund und läugnet alles Göttliche um und ausser sich. Mit perfider Roheit mischt sich der officiële Vertreter des verletzten Heiligen in den Zwist und rettet die Götter mittels eines kräftigen Anathems, nachdem er durch Verhetzungskünste sich des Rückhalts an Obrigkeit und Volk versichert hat. Die Analogie ist wohl sicher nicht unbewusst und nicht ungewollt.

Aber je mehr Hölderlin sich selbst in seiner Abneigung gegen die „Theologen von Profession“ bestärkte, je kräftiger er sie zum Ausdruck brachte, desto mehr fühlte er sich gerade durch diesen Gegensatz und durch die anderen Einwirkungen, deren bereits gedacht worden, gedrängt, mit Liebe das zu umfassen, was jene in seinen Augen zu ihrer Domäne und zu ihrer Waffe herabwürdigten: nicht mehr nur „das Göttliche um uns und in uns“, oder wie er es sonst nannte, um ja keinen dogmatisch ausgeprägten oder conventionell abgeschliffenen Namen zu nennen, sondern „die heilige, liebe Bibel“ selbst, aus der die Pharisäer „ein kaltes, geist- und herztödtendes Geschwätz“, Christus, den sie „zum leeren Götzenbilde machen“. In den letzten acht Jahren hatte er — soweit unsre Kenntniss reicht — den Namen ein einzigesmal genannt, äusserlich veranlasst, beinahe gedrungen: in einem Briefe an den Schwager, der ihm die Pathenschaft bei seinem Töchterchen angetragen hatte. Eigentlich ist in diesem Schreiben nicht von

Christus, sondern vom „echten Christusgefühl“ die Rede, und dieses Gefühl könnte auch von Spinoza oder Giordano Bruno den Namen haben¹⁾. Nun aber taucht die Gestalt des Heilands gar in Hölderlins Dichtung auf, in den etwa gleichzeitig mit jenem Brief an die Mutter entstandenen Distichen „Seiner Grossmutter zum zwei und siebenzigsten Geburtstage“ (Köstlin 79f). Die Association, mittels deren Christus in das Gedicht kommt, scheint gekünstelt, und die Adresse macht die Lauterkeit seiner Intentionen verdächtig, lässt wenigstens den Gedanken an frommen Selbstbetrug aufkommen. Und doch spricht schon die Ehrlichkeit, mit der Hölderlin den beiden rechtgläubigen Frauen seine rationalistische — im besten Sinn des Wortes rationalistische — Auffassung der Erscheinung Jesu vorträgt, für sich selbst, und die ungewöhnliche Rührung, die ihn bei der Abfassung des Gedichtes übermannte²⁾, ist entweder

¹⁾ Litzmann 428, Brief vom 10. Jan. 1798: „Ich betrachte auch seine“ (des Kindes) „Taufe als ein Zeugnis unseres Glaubens an die künftige Menschenwürde des Kindes, unserer Hoffnung, dass das heilige unentwickelte Leben hervorgehn wird zum Gefühle seiner selbst, und anderer Wesen, zum Gefühle der lebendigen Gottheit, in der wir leben und sind, zu dem ächten Christusgeföhle, dass wir und der Vater Eins sind und in diesem Gedanken hätt' ich gerne das liebe Kind auch mit den andern auf die Arme genommen“. So hat Spinoza, einer der Heiligen Hölderlins, den theologisch-politischen Tractat mit einem Motto aus dem ersten Johannesbrief versehen können: „per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis“ (Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie III 84), und an einen Freund schreiben dürfen: „Deum omnium rerum causam immanentem, ut aiunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam, tametsi multis modis adulteratis, conicere licet“ (Epist. XII, ad Oldenburgium, Überweg-Heinze III 104).

²⁾ An den Bruder, nach dem 1. Januar 1799 (Litzmann 470f): „die Töne, die ich da berührte, klangen so mächtig in mir wieder, die Verwandlungen meines Gemüthes und Geistes, die ich seit meiner Jugend erfuhr, die Vergangenheit und Gegenwart meines Lebens wurde mir dabei so fühlbar, dass ich den Schlaf nachher nicht finden konnte, und den andern Tag Mühe hatte, mich wieder zu sammeln. So bin ich. Du wirst Dich wundern, wenn Du die poetisch so unbedeutenden Verse zu Gesicht bekommst, wie mir dabei so wunderbar zu Muthe seyn konnte. Aber ich habe gar wenig davon gesagt, was ich dabei empfunden habe. Es gehet mir überhaupt manchmal so, dass ich meine lebendigste Seele in sehr flachen Worten hinbe, dass kein Mensch weiss, was sie eigentlich sagen wollen, als ich“.

eine recht hässliche Erdichtung oder ein vollgiltiges Zeugnis für die innere Wahrheit der Elegie. Also nach Canossa gieng es noch nicht und konnte es nie gehn, so lang er noch seines Geistes Herr war. Auch nach Damascus nicht. Wohin denn aber sonst? Denn was Hölderlin dichtete, damit kaufte er sich nicht los, damit leistete er ein Versprechen. Und wenn er einen Weg einschlug, so hatte er auch schon wenigstens eine Ahnung, wohinaus er wollte; mit Heiligem vorübergehend spielen, sei es ein eigenes, sei es ein fremdes, das hätte jeder andere Dichter über sich gebracht, nur er nicht; nicht aus Gewissenhaftigkeit, sondern aus Unvermögen. Für die romantische Ironie war er verloren, aber auch für die Gleichgiltigkeit der Classiker gegen den Stoff.

Die Mittel, die scheinbar unlösbaren Widersprüche zu lösen, in die sich der Verehrer des All-Einen stürzte, als er seine negative Stellung zum Christenthum aufgab, lagen zum Theil schon bereit, zwar nicht von ihm selber zurechtgelegt, aber nicht ohne seine befruchtende Mitwirkung. Nur hatte er bis jetzt nie — bis auf jenen Pathenbrief — Gebrauch von ihnen gemacht, weil er ihrer nicht bedurfte.

Merkwürdig spät macht sich die Einwirkung geltend, die Hölderlin von seinem Freunde Hegel in religiöser Richtung empfing. Dass ein solcher Einfluss stattfand, unterliegt keinem Zweifel, aber er blieb sozusagen latent durch eine Reihe von Jahren, so dass Hegel der einzig Empfangende zu sein,

Die Stelle ist in vielfacher Richtung charakteristisch. Sie führt Hölderlins in demselben Brief ausgesprochenen Gedanken, dass „das Vorübergehende und Abwechselnde der menschlichen Gedanken und Systeme fast tragischer“ erscheine, „als die Schicksale, die man gewöhnlich allein die wirklichen nennt“, auf ihren psychologischen Urgrund zurück und verscheucht den Verdacht, als könnte in seinem Schmerz über den Verlust oder die Beleidigung rein geistiger Güter denn doch etwas von selbstgefälliger oder poetischer Affectation stecken. Dann illustriert sie — und in diesem Bezug habe ich schon auf sie hingewiesen — sein Ringen mit den sprachlichen Mitteln und erklärt sein Bestreben, auch den letzten Rest des Conventionalen im Ausdruck abzuthun, was dann freilich zu Dunkelheiten führen musste, denn direct verständlich ist denn doch nur das Conventionalle; sie rechtfertigt schliesslich den Commentator, wenn er auch sonst hinter dem „flachen“ Wort tieferen Sinn sucht und auf Nebenwegen in das Verständnis dessen einzudringen trachtet, was der Dichter selbst sich nicht zutraut, deutlich sagen zu können.

Hölderlin bloss freundschaftlichen Antheil an den Bestrebungen des Collegen zu nehmen scheint¹⁾. — Während Hölderlin der Theologie und dem Christenthum, schon in Stift — soweit es von ihm abhieng — nichts entgegenzubringen oder entgegenzusetzen hatte, als seinen einfach negativen Standpunkt, bohrte sich Hegel gerade infolge der Opposition, in die auch er sich zur Orthodoxie, zum positiven Christenthum, ja zum Christenthum überhaupt befand, immer tiefer in das Studium der Religion und der christlichen Religion hinein. Einen bedeutenden Theil seiner geduldigen und verschwiegenen Privatstudien auf diesem Gebiete machte er in den letzten Tübinger Jahren, zur Zeit seines innigsten Anschlusses an Hölderlin.

Dem positiven Christenthum, das sowohl seinen Verstand, als seinen Freiheitsdrang und sein Schönheitsgefühl empfindlich beleidigte und abstiess, hatte er zwei ideale Religionsformen entgegenzusetzen: den „reinen Vernunftglauben“ Kants und die griechische Nationalreligion. Die letztere, in deren bezaubernde Fülle und edle Gestaltung ihn erst Hölderlins Freundschaft wahrhaft eingeweiht hatte, war nur einmal, unter bestimmten klimatischen und historischen Bedingungen möglich gewesen, eine unwiederbringliche, versunkene Welt. Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft war ein in seiner Allgemeingiltigkeit unanfechtbares, ewig anzustrebendes, aber nie zu erreichendes Ideal. Was blieb nun dem wirklichen, empirischen Menschen, dem noch nicht zur Vernunft gewordenen, mit Herz und Phantasie begabten Sinnen-

¹⁾ Was im folgenden über die gegenseitige Beeinflussung der beiden Freunde gesagt wird, fusst auf Hayms „Hegel und seine Zeit“ und dem von Rosenkranz in Hegels Leben gebrachten Material. Doch sei hier die Bemerkung erlaubt, dass dieses für Hölderlin äusserst wichtige Verhältniss weder von Haym noch von den Hölderlinbiographen auch nur halbwegs erschöpfend behandelt erscheint, und dass eine eingehendere Zusammenstellung dessen, was einer dem anderen verdankt, nicht nur für Hölderlin, sondern auch für Hegel, also mittelbar auch für die Geschichte der Philosophie interessante Aufschlüsse verspricht. Hölderlins Einfluss in letzterer Hinsicht ist übrigens bereits von Rosenkranz, der den Dichter nur sehr unvollständig kennen konnte, sowie von Windelband (Praeludien 146 — 175: Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick), der ihn ebenfalls nicht so kennen gelernt hat, wie es der Literarhistoriker wünschen würde, anerkannt worden. — Ich meinestheils muss mich natürlich bescheiden, in vorliegender Arbeit das vorzubringen, was meinem speciellen Zwecke zu dienen hat, und die schwierigere Gesamtdarstellung des Verhältnisses anderen überlassen.

menschen für eine Religion übrig? Diesem Bedürfnisse abzu-
helfen, gieng nun der junge revolutionäre Theolog aus. Er
entwarf sich das Idealbild einer „Volksreligion“, d. h. einer
Glaubensform, die die Entwicklungsfähigkeit haben sollte, den
g a n z e n Menschen vom rohen „Fetischglauben“, in dem er
befangen war, zum reinen Vernunftglauben hinüberzuleiten.
Wie gesagt, hatte die Geschichte nur einmal eine solche, der
harmonischen Totalität der Menschennatur harmonisch ent-
sprechende Religionsform hervorgebracht. Diese blieb fortan
das allein giltige Muster. Plato vor allem, das Symposion lie-
ferte die allumfassende Grundlage seines Ideals: die Liebe.
Dieselbe Idee, die Hölderlin zur allmächtigen Vermittlerin
erhob zwischen der Sinnenwelt und der intellegiblen, in dem
(von Sauer herausgegebenen) Hyperionfragment. Die Liebe —
nach Hegel, der es nicht aus seinem nüchternen Kopf, sondern
aus des Freundes warmem Herzen hatte — „das Grundprincip
des empirischen Charakters“ der Menschennatur, zwar ein
„pathologisches Princip des Handelns“, aber uneigennützig,
und so wenigstens „eine Analogie der Vernunft“. — Mit der
Losung „Reich Gottes“ schieden die Freunde, um, nachdem
sie noch einige Zeit bei den Ihren verweilt, in die Welt zu
gehen, der eine nach Franken, der andre nach der Schweiz.
Still und emsig arbeitete Hegel in der Schweiz an seinem Bau
fort. Ein positiver Kopf, hielt er sich ans Historische. Er
suchte den Wesenskern aus der faulenden Frucht des Christen-
thums herauszuschälen: die Religion Christi. Die Gestalt des
Nazareners wurde nicht mehr ausdrücklich mit der des Sokrates
parallelisiert wie zu Tübingen (damals zum Theil zu ihren Un-
gunsten), desto greller stachen die historischen Verhältnisse, von
denen sie sich abhob und im Gegensatze zu denen sie erst
verständlich wurde, von dem hellenischen Ideal ab, die jüdi-
sche Geschichte von der griechischen. „Das grosse Trauerspiel
des jüdischen Volkes ist kein griechisches“. „Das Schicksal des
jüdischen Volkes ist das Schicksal Makbeths, der aus der Natur
selbst trat, sich an fremde Wesen hieng, in ihrem Dienst
alles Heilige der menschlichen Natur zertreten und ermorden,
von seinen Göttern (denn es waren Objecte, er war Knecht)
verlassen und an seinem Glauben selbst zerschmettert werden
musste“ (Rosenkranz 468). Die Juden hatten sich selbst unter
das Gesetz gestellt, das Gesetz aber ist unversöhnlich. Jesus
trat aus dem Schicksal der Juden. Zum Mittelpunkt der Reli-

gion erhob er an Stelle des abstracten Gesetzes die Liebe. Liebe ist Lebensfülle. Sie allein versöhnt den Verbrecher mit dem Schicksal, sie schenkt das Leben wieder, stellt das Vernichtete wieder her. Sie ist eine „Synthese, in der das Gesetz seine Allgemeinheit und ebenso das Subject seine Besonderheit, beide ihre Entgegensetzung verlieren, während in der Kantischen Tugend diese Entgegensetzung bleibt“¹⁾. Und auf Grund der Documente, der Evangelien, durch zähe, eindringende, jedes Wort auf seinen Inhalt prüfende Gedankenarbeit gewann Hegel das Bild Christi, des Trägers jener allein seligmachenden Idee. Seine Evangelienparaphrase, das Leben Jesu, entstand zwischen dem 9. Mai und dem 24. Juli 1795. Hölderlin wusste um die Arbeit²⁾, billigte sie und munterte Hegel zu einer Fortsetzung auf. Offenbar war ihm der Freund noch nicht weit genug gegangen; denn am 25. November schrieb er: „Ich dachte schon, eine Paraphrase der paulinischen Briefe nach Deiner Idee müsste der Mühe wohl werth sein“ (Litzmann 281). Rosenkranz hebt ausdrücklich hervor, Hegel scheine auf den epistolarischen Theil des Neuen Testaments gar nicht bedacht gewesen zu sein (54). Für Hölderlin war aber offenbar Paulus der einzige Ausgangspunkt, Pantheismus und Christenthum zur Versöhnung zu bringen (Vgl. den Pathenbrief). Vielleicht fürchtete Hegel, er könnte auf diesem Wege zu

¹⁾ Die Parallelen zwischen dem kategorischen Imperativ und dem mosaischen Gesetz, sowie zwischen dem zeitgenössischen Zustand des religiösen Lebens und dem jüdischen zu Jesu Zeiten finden sich bei Hölderlin nach Jahren wieder (Litzmann 469, 474f, beide Stellen in Briefen aus dem Jänner 1799). Daran knüpfen sich dann leicht, namentlich in schweren Kriegzeiten, messianistische Hoffnungen. — Zur Parallele Kant-Moses, die dann dem „reinen“ Christenthum zur Folie dient, vgl. Schiller an Goethe, 17. August 1796: „Hält man sich an den eigentlichen Charakterzug des Christenthums, wodurch es sich von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem, als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christenthum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit, die Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinne die einzig aesthetische Religion“.

²⁾ Vgl. auch Litzmann 257, Brief vom 26. Jänner 1795, wo Hölderlin auf Hegels Beschäftigung mit der Religion bezugnimmt. Auch beweist die Äusserung, wie weit Hölderlin damals noch davon entfernt war, eine selbständige Daseinsberechtigung der Religion anzuerkennen, da sie ihm weiter nichts ist, als „ein Theil der Volkserziehung“, somit, um ein paulinisches Wort zu travestieren, „ein Zuchtmeister auf die reine Vernunft“.

weit gehen, und hielt sich gerade deshalb an die Urkunden mit historischem Charakter. Immerhin war auch er zu einer Synthese gekommen: in der Geschichte gibt es keine ausserhalb ihrer geschichtlichen Bedingungen giltige, also absolutgiltige Religionsform; aber zwei hat es in der Geschichte doch gegeben, die dem ganzen empirischen Menschen reiche Genüge gewährt haben: die classisch-heidnische und die „echt und ursprünglich - christliche“. Christi „Person und Lehre ist wesentlich dasselbe in individueller Form, was in der Ausbreitung nationaler Existenz, in der Form des Staats- und Geschichtslebens das griechisch-römische Alterthum war. Beides war ein schönes und göttlichmenschliches Leben“ (Haym 57), d. h. ein Leben, in dem Endliches und Unendliches nicht entgegengesetzt sind, oder um ein Hölderlinisches Wort zu gebrauchen, nicht „dieser Mittelstand zwischen Leben und Tod“, sondern „das unendliche Seyn der schönen Welt“, „der ewig jugendlichen Natur“ (Litzmann 380), wie es vom reflectierenden Verstande nicht gedacht werden kann (denn Reflexion ist Trennung, Trennung Tod), sondern nur gelebt oder „in der intellektualen Anschauung“, im Kunstwerk erkannt (vgl. Litzmann 278). Von diesem Punkt aus kann man verstehen, wie Hegel die Gleichung: Gottessohn = Menschensohn verstehen musste.

Mit eben der Sorgfalt und in eben dem Kantisch-mystischen Geiste, wenn das Oxymoron erlaubt ist, mit der Hegel sich das Wesen und Erscheinen des historischen Christus vernunftgerecht zu machen suchte, verfuhr er mit dessen Lehre. Wie sehr er, trotz aller Verschiedenheit der Stoffe, so ganz in Hölderlins Ideenkreisen sich bewegte, beweist z. B. seine Analyse der Taufe, wo es unter anderem heisst: „Es gibt kein Gefühl, das dem Verlangen nach Unendlichem, dem Sehnen, in das Unendliche zu überfliessen, so homogen wäre, als das Verlangen, sich in einer Wasserfülle zu begraben“. „Im Untergetauchten ist nur Ein Gefühl: die Vergessenheit der Welt, eine Einsamkeit, die Alles von sich geworfen, Allem sich entwunden hat. Als ein solches Entnehmen alles Bisherigen, als eine begeisternde Weihe in eine neue Welt, in welcher vor dem neuen Geiste das, was wirklich ist, unentschieden zwischen Wirklichkeit und Traum schwebt, erscheint die Taufe Jesu bei Markus“ (Rosenkranz 512 f). Wie unverwandt er, ebenfalls in Hölderlins Geist, ans Heilige das Mass des

Schönen hielt, zeigt die Analyse des Abendmahls, dessen Hauptact, das symbolisch gemeinte, aber wirklich vollzogene Essen und Trinken von etwas Göttlichem, ausdrücklich griechischer Darstellung des Göttlichen im Schönen entgegengesetzt und widerspruchsvoll und unschön gefunden wird (Rosenkranz 509f)¹⁾. Schon äusserlich kennzeichnet sich die Abhängigkeit Hegels von Hölderlin in seinen ungelenten Versuchen, dem Fluge des Freundes auch in poetischer Form nachzuflattern. Einer davon wird uns noch beschäftigen.

Die in der Schweiz entstandenen theologischen Arbeiten wurden von Hegel in Frankfurt, wohin er im Jänner 1797 kam, zunächst nicht fortgesetzt. Politische, staatswirtschaftliche und verwandte, auch philosophische Studien verdrängten das theologische Interesse. Erst 1799, der Zeitpunkt ist nicht näher bestimmt, nimmt er die Kritik der positiven Religion wieder auf; dieses und das folgende Jahr ist er damit beschäftigt und kommt im September 1800 damit zum Schluss (Rosenkranz 94). Hölderlin hatte Frankfurt bereits ein Jahr vorher verlassen.

Wie sich das persönliche Verhältniss der beiden Freunde in Frankfurt gestaltete, darüber fehlen uns bis auf einige Andeutungen, die nicht weiter führen als bis April 1797²⁾, alle Anhaltspunkte. Auch die Bruchstücke von Hegels theologischen

¹⁾ Wir werden sehen, welche aesthetische Seite Hölderlin, der Dichter, dem Sacrament abgewonnen hat.

²⁾ Schwab erzählt (II 289), über die Episode wohl mündlich berichtet, Hölderlin hätte seinen Bruder, als dieser (April 1797, Litzmann 407f) ihn in Frankfurt besuchte, gleich zu Hegel geführt, „dieser empfing den Bruder seines Freundes mit grosser Herzlichkeit, aber bald war der neue Ankömmling vergessen, als die beiden Collegen über einer philosophischen Frage in heftige Discussion geriethen“. — Dafür, dass noch im Februar 1798 Ideenaustausch stattgefunden hat, spricht der Umstand, dass Hölderlin seinen Bruder von poetischen Versuchen abzuwenden, und zu „oratorischen“ zu bewegen trachtet, und zwar über „politische und moralische Gegenstände im Vaterlande“, „z. B. Zünfte, Stadtrechte, Communrechte etc.“ Offenbar stand er unter dem Eindruck der Arbeit, die Hegel gerade unter den Händen haben mochte: „Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung“. Am 7. August wurde die Schrift bereits von einem der drei Freunde in Stuttgart, denen sie Hegel mitgetheilt hatte, in einem Briefe besprochen (Rosenkranz 91, wegen des Titels: Haym 65), konnte also ganz wohl im Februar soweit, wenigstens im Plane, fertig sein, dass Hölderlin Kunde davon hatte. — Übrigens scheinen sich Hegel und Hölderlin auch über andere Gegenstände, als religiöse, auf die ich hier allein eingehen kann, zum Beispiel über die Geschichte, das

Arbeiten aus den Jahren 1799 und 1800 berechtigen zu keinerlei Schluss, ob das, was daran später bei Hölderlin anklingt, auf selbständige Weiterentwicklung des früher Mitgetheilten oder auf fortgesetzten Verkehr, auch zwischen Homburg und Frankfurt, zurückzuführen ist. Doch das ist nicht zweifelhaft, dass Hölderlin sich recht genau orientiert zeigt in den Resultaten der Schweizer Arbeiten des Freundes, so zwar, dass man annehmen muss, Hegel habe ihm seine Papiere zum Studium einfach überlassen. Wann das geschehen wäre, ob in Frankfurt, ob von Frankfurt aus nach Homburg, ist nicht zu entscheiden, denn erst in der Homburger Zeit lassen sich Einwirkungen feststellen; aber nun mit grosser Sicherheit und augenfällige. So ist, um nicht ins Einzelne zu gehen, der ganze „Grund zum Empedokles“ (Schwab 253—263) offenbar nichts anderes, als ein — vielleicht nicht gerade glücklicher, vielleicht auch nur noch nicht völlig ausgereifter und — für andre! — darstellungsfähiger Versuch, sich über den — halberdichteten — Propheten und Wundermann von Agrigent und den Zusammenhang seines Schicksals mit dem seines Volks in ebender Weise klar zu werden, wie es Hegel mit Christus und den Juden gethan.¹⁾ — Ein andres ist die Frage, was aus diesem Plane in der vorhandenen Ausführung geworden ist,

„Schicksal“ der Deutschen und die zeitgenössischen Culturzustände und deren Heilmittel, verwandte Ansichten gebildet zu haben, wie sie sich einerseits im vorletzten Brief des Hyperion und zerstreuten Briefstellen und Gedichten Hölderlins, andererseits in Hegels Frankfurter Fragment aussprechen, das Rosenkranz 88 — 90 veröffentlicht, und in der von Haym ins Jahr 1801 verwiesenen Kritik der Verfassung Deutschlands (Rosenkranz 235 — 246), einem „Niederschlag der Studien und Interessen, der Betrachtungen und Ideen, die ihn in Frankfurt, während der Zeit des (Rastatter) Friedenscongresses und des nachfolgenden Krieges erfüllten“ (Haym 70 und Anm.⁶).

¹⁾ Das Fragment wird seiner Unverständlichkeit halber allgemein für das Erzeugnis eines bereits zerrütteten Kopfes gehalten und seine Entstehung aus diesem Grunde gewöhnlich in die Zeit verwiesen, da Hölderlin an seiner Sophokles - Übersetzung arbeitete. Es scheint mir aber nicht die Merkmale aufzuweisen, welche die Ideengänge und die Ausdruckweise der Producte aus irrer Zeit charakterisieren, vielmehr unwidersprechliche Spuren an sich zu tragen, die auf das Jahr 1799 als Entstehungszeit hinweisen. Über die vielfachen Quellen seiner Unverständlichkeit kann ich mich hier nicht verbreiten, jedenfalls gehört die wenig sorgfältige Herausgabe mit zu ihnen. Der Versuch einer „Rettung“, zu der die erwähnte Anlehnung an Hegel eins der Mittel böte, wäre allerdings nicht nur schwieriger, sondern auch weniger unmittelbar lohnend als bei Brod und Wein.

und wie er sich mit den bereits früher nachgewiesenen Elementen in Eins hat verschmelzen lassen. Schon in der Ausführung sieht Haym „unter der griechischen Einkleidung und der pantheistischen Naturverehrung sehr deutlich die evangelische Geschichte und den Ideenkern des Christenthums durchschimmern“ (Die romantische Schule 321). Andererseits ist ihm auch die Verwandtschaft der Sprache und der Gedankenverschlingungen im „Grund“ mit der Art Hegels nicht entgangen (314); doch haben ihn seine — nicht ins einzelne gehenden — Beobachtungen nicht darauf geführt, den intimen Zusammenhang der Hölderlinischen Tragödie mit der eigenthümlichen Gestaltung der religiösen Ansichten, die der Dichter seinem Collegen verdankt, aufzudecken.

Die Versuche Hegels, das hellenische Ideal mit dem gereinigten christlichen zu versöhnen, konnten Hölderlin wohl, wenn erst sein bitter angefochtener Glaube an ein Ideal überhaupt gesichert war, in hohem Masse Klarheit und Beruhigung bringen. Unendlich mehr musste aber für ihn von einer Erscheinung kommen, die in stürmischer und zerrissener Zeit Tausenden deutscher Herzen Licht und Zuversicht in Zweifeln gegeben hat. Noch hatten die Wogen des Atheismusstreits lange nicht ausgetobt, auch nachdem sie Fichte von der Lehrkanzel, deren Glanz er gewesen, hinweggefegt hatten, als Schleiermachers Reden über die Religion herauskamen.¹⁾

Dass die mächtige Stimme des Redners an Hölderlins Ohren nicht ungehört vorbeihallen konnte, und gar in jener Epoche seines Lebens, erscheint von vornherein unzweifelhaft.²⁾ Freilich suchen wir auch diesen Namen, ja auch nur eine leicht deutbare Anspielung auf das Werk in Hölderlins Briefen vergebens. Doch wollte man sich das gute Recht verkümmern, an Stelle mangelnder Zeugnisse begründete Hypothesen zu setzen, man käme beim Versuch, sich ein wenn auch nur in grossen Zügen zusammenhängendes Entwicklungsbild Höl-

¹⁾ Entstanden in der Zeit vom Jänner bis Mitte April 1799 (Haym, Die romantische Schule 417); angezeigt von Friedrich Schlegel vor Ende Mai (Haym 489). Liesse sich, was mir jetzt nicht möglich ist, die Zeit ihres Erscheinens noch genauer bestimmen, dann erschiene auch die Frage weniger müssig, ob nicht schon Hölderlins Brief an den Bruder vom 4. Juni 1799 (namentlich der Passus über „Wissenschaft, Kunst, Religion“, Litzmann 493f) unter dem Eindrücke der Reden geschrieben sein könnte.

derlins zu entwerfen, stellenweise keinen Schritt vorwärts. Und es fehlt nicht an Spuren, dass Schleiermachers Reden in Hölderlins Brust ein lautes Echo gefunden haben. Auf Anklänge in den Briefen will ich kein grosses Gewicht legen¹⁾. Auch darf nicht übersehen werden, dass die Tübinger Freunde und der Berliner Prediger ziemlich genau dieselben Bildungselemente aufgenommen hatten und überhaupt einen analogen Entwicklungsgang gegangen waren, jene somit auch unabhängig von ihm und vor ihm zu ganz ähnlichen Resultaten gekommen sind. Sie standen beinahe in demselben Alter, also auch unter der Einwirkung derselben übermächtigen Zeitereignisse und Zeitströmungen. Von der theologischen Schule zum Bruch mit dem Dogmenglauben, ja dem Christenthum gebracht, hatten sie die strenge Schule Kants, dann Fichtes durchgemacht. Unbefriedigt auch hier von der starren Despotie der reinen Vernunft (namentlich Hölderlin und Schleiermacher, infolge ihrer hervorragend religiösen Veranlagung, Hegel mitgerissen vom Freunde) suchten sie nun die berechtigten Ansprüche des Gemüthslebens zu wahren, ohne sich jedoch mehr von den Gesetzen der Vernunft, den einzigen, die ihr glühender Freiheitsdurst anerkannte, lossagen zu können. Aus P l a t o n schöpften sie alle drei den neuen Glauben und — der eine mehr, der andere weniger — aus Spinoza. Denn keiner hatte mit seinem

¹⁾ So erinnert die Stelle im Brief an Schiller (vom September 1799, Litzmann 524): „da er“ (Don Carlos) „lange Zeit die Zauberwolke war, in die der gute Gott meiner Jugend mich hüllte, dass ich nicht zu frühe das Kleinliche und Barbarische der Welt sah, die mich umgab“ auffallend an Schleiermachers Satz: „Religion war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde, in ihr athmete mein Geist, ehe er noch seine äusseren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft gefunden hatte“ (Haym, Die romantische Schule 392f). Die Stelle in den Reden, wo von der „heiligen Wehmuth“ als dem herrschenden Grundton aller religiösen Gefühle des Christen und der herrschenden Empfindung des Stifters des Christenthums gesprochen wird (Schleiermacher Über die Religion — Meyers Volksbücher — 336) hat wahrscheinlich eine sehr ähnliche im Brief an die Mutter vom 18. Juni 1799 (Litzmann 496) veranlasst. — Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, dass ich wohl weiss, dass die späteren Ausgaben der Reden nicht unerheblich von der ersten abweichen; wenn ich aber doch meine Citate der erwähnten Meyerschen entnehme, so brauche ich nicht zu sagen, wie ungern ich es thue, und entschuldige das Vorgehen vor mir selbst damit, dass es sich mir im weiteren nicht um die Constatierung stilistischer Einwirkung handelt.

Christenthum auch sein religiöses Bedürfnis aufgegeben, keiner seinen inneren Priesterberuf aus dem Auge gelassen, selbst dann nicht, als auch Gott und Unsterblichkeit vor ihren Augen verschwanden. Trotz ihres Spinozismus begeisterte Individualisten, urgierten sie für das Individuum das protestantische Recht und die Pflicht, sich seine eigene Religion zu bilden¹⁾. Und so ist es kein Wunder, wenn manches in Hegels Aufsätzen wie Baustein und Vorarbeit zu Schleiermachers Reden aussieht, und in diesen wieder nicht wenige Stellen ganz wohl von Hölderlin geschrieben sein könnten. Bei alledem wird gerade in Brod und Wein manches nur auf directe Einwirkung der Reden ^{zurück} einzuführen sein.

In einem aber begegneten sich die beiden Begeisterten, als hätten sie Jahre innigen Ideenaustausches mit einander zugebracht. Es war die mystische Hoffnung, die mit Händen greifende Zuversicht, aus den politischen und den philosophischen Stürmen der Zeit, aus der religiösen Apathie und Verwesung müsse — und bald — eine neue leuchtende Bildung hervorgehen, ein Anzeichen vielleicht des „dritten Weltalters“, des „neuen ewigen Evangeliums“, wie es Lessing geahnt hatte, und sie seien berufen, das heilige Werk zu fördern. Wie musste Hölderlin neuen Lebensmuth aus Schleiermachers Buch trinken, wenn er die stillen Hoffnungen²⁾ so bald und so glänzend

¹⁾ Es wäre in Hölderlins und Schleiermachers Leben und Charakter noch mancher gemeinsame Zug zu finden — so ist für beide der mangelnde Sinn für Plastik, die warme Empfänglichkeit für Musik, die Neigung zur Mathematik bezeichnend —, worüber jedoch die gewaltigen Unterschiede zwischen den beiden so eigenen Individualitäten nicht übersehen werden können. Vor allem anderen war Schleiermachers scharf und unerbittlich gliedernde und zergliedernde Verstandesthätigkeit, seine unermüdliche Denkconsequenz ein polarer Gegensatz zu Hölderlins trunkenem Dichterblick, vor dem die Grenzen und Contouren der Gegenstände verschwammen, wenn sie nicht durch das Gefühl zu ihrer besonderen Geltung kamen. Drum brachte es Schleiermacher auf dem Gebiete der aesthetischen Production nicht weiter als zum Rhetoriker, freilich von seltenem Glanz und seltener Kraft, Hölderlin auf dem Gebiete der Philosophie nicht weiter als zum phantasierenden Dilettanten. Schleiermacher war — was vor allem zum Dichter macht — zu wenig elementar empfindender Sinnenmensch, als dass er gleich Hölderlin im Aufgehen in der Schönheit der Sinnenwelt Genüge hätte finden können, und die Stelle in den Reden, die so wegwerfend und streng von der sentimentalischen Freude an Naturschönheit spricht (96 — 98), musste Hölderlin fast fichtisch anmuthen und „gegen sein Gemüth angehen“.

²⁾ Siehe den Schluss der fünften der Schleiermacherschen Reden; wegen seines Berufs den Anfang der ersten (S. 16). — Hölderlin an Hegel, 10. Juli 1794: „Ich bin gewisz, dasz du indessen zuweilen meiner gedachtest, seit

ihrer Erfüllung entgegengehen sah, wenn er vollends einzelne Aussprüche darin, bei aller Bescheidenheit, wie eine Weissagung seines im stillen vorbereiteten Apostelberufes ansehen musste. Da stand: „was ist nicht alles zu erwarten von einer Zeit, welche so offenbar die Grenze ist zwischen zwei verschiedenen Ordnungen der Dinge? Wenn nur erst die gewaltige Krisis vorüber ist, kann sie auch einen solchen Moment¹⁾ herbeigebracht haben, und eine ahndende Seele, wie die flammenden Geister unserer Zeit sie in sich tragen, auf den schaffenden Genius gerichtet, könnte vielleicht jetzt schon den Punkt angeben, der künftigen Geschlechtern der Mittelpunkt werden muss für ihre Gemeinschaft mit der Gottheit“ (Reden 344f). Kurz vorher, am 11. December 1798, hatte sich Hölderlin seiner Mutter anvertraut: „Aus dem, was Ihnen bisher von

wir mit der Losung — Reich Gottes! von einander schieden. An dieser Losung würden wir uns nach jeder Metamorphose, wie ich glaube, wieder erkennen. Ich bin gewisz, es mag mit Dir werden, wie es will, jenen Zug wird nie die Zeit in Dir verwischen. Ich denke, das soll auch der Fall seyn mit mir.... Und so sind wir der Ewigkeit unserer Freundschaft gewisz“ (Litzmann 231). Hegel an Schelling (undatiert, 1795): „sein“ (Hölderlins) „Interesse für weltbürgerliche Ideen nimmt, wie mir scheint, immer zu. Das Reich Gottes komme und unsere Hände seien nicht müszig im Schosze!“ (Rosenkranz 69) Vgl. auch den folgenden Brief vom 16. April 1795 (Rosenkranz 70); Hölderlins Brief an den Bruder aus der letzten Universitätszeit (Litzmann 169f). Vom Jahre 1799 an wirft er sich von neuem, inniger, diesen Hoffnungen in die Arme, die Verwebung des politisch-socialen Elements darin mit dem religiösen wird enger; in Stuttgart und der Schweiz knüpft sich seine Zuversicht mit abergläubischem, ungeduldigem Optimismus an den bevorstehenden und den geschlossenen Frieden von Luneville (9. Februar 1801). An die Mutter in dem wiederholt angezogenen Brief vom Jänner 1799: „Es musste alles so kommen, wie es jetzt überhaupt, und in der Religion besonders ist, und es war mit der Religion fast so wie jetzt, da Christus in der Welt auftrat. Aber gerade wie nach dem Winter der Frühling kömmt, so kam auch immer nach dem Geistestode der Menschen neues Leben“.... „Und es gibt wohl manchen, der im Herzen religiöser ist, als er sagen mag und kann, und vielleicht sagt auch mancher unserer Prediger, der nur die Worte nicht finden kann, mit seiner Rede mehr, als andere dabei vermuthen, weil die Worte, die er braucht, so gewöhnlich und so tausendfältig gemissbraucht sind“ (Litzmann 474f). Die überschwenglichen Hoffnungen, der Friede werde ein neues schönes Zeitalter („unsere Zeit“) eröffnen, sprechen sich aus in den Briefstellen: Litzmann 551, 553, 558, 579f, 583.

¹⁾ Er hatte eben von den seltenen grossen Momenten gesprochen, wo alles zusammentrifft, einer neuen Gestalt der Religion „ein weitverbreitetes und dauerndes Leben zu sichern“.

meinen Arbeiten in die Hände gefallen seyn mag, werden Sie schwerlich errathen, was mein eigenstes Geschäft ist, und doch hab' ich auch in jenen unbedeutenden Stücken von ferne angefangen, meines Herzens tiefere Meinung, die ich noch lange vielleicht nicht völlig sagen kann, unter denen, die nicht hören, vorzubereiten. Man kann jetzt den Menschen nicht alles gerade heraus sagen, denn sie sind zu träg und eigenliebig, um die Gedankenlosigkeit und Irreligion, worin sie stecken, wie eine verpestete Stadt zu verlassen, und auf die Berge zu flüchten, wo reinere Luft ist und Sonn und Sterne näher sind, und wo man heiter in die Unruhe der Welt hinabsieht, das heisst, wo man zum Gefühle der Gottheit sich erhoben hat, und aus diesem alles betrachtet, was da war und ist und seyn wird“ (Litzmann 461). Man möchte es fast naiv nennen, dieses Bekenntnis, eine neue, eigene Religion im Herzen zu tragen, die in absehbarer Zeit sich ein Territorium zu gewinnen getraut. Nur schade, dass Hölderlin der Mutter über den Ideen-gehalt dieser Religion nichts weiter verräth, als in der Versicherung angedeutet ist: „Es ist kein lebendiger Laut in Ihrer Seele, wozu die meinige nicht auch mit einstimmte.“ Das Versprechen, ihr mehr zu offenbaren, das er im nächstfolgenden Briefe wiederholt, finden wir nirgends gehalten. Wir sind auf die Schlüsse angewiesen, zu denen uns die Betrachtung der oben angedeuteten Einflüsse berechtigt, die, thatsächlich oder wahrscheinlich, seiner religiösen Entwicklung zugleich neue Intensität gegeben und neue Elemente zugeführt haben. Was uns aber an der letztcitirten Briefstelle besonders zu interessieren hat, ist erstens die Bestimmtheit, mit der er nun seinen Dichterberuf als Priester- oder Apostelamt auffaßt¹⁾,

¹⁾ Ebenso bezeichnend für diese nun zu völlig klarem Bewusstsein gereifte Auffassung sind die Bemerkungen in einem Briefconcepte, das man nicht anders als mit Litzmann in die Homburger Zeit versetzen kann. Er erklärt sich darin einem Unbekannten gegenüber bereit, die Beurtheilung poetischer Werke in dessen Zeitschrift zu übernehmen, wozu er sich auf grund langjährigen innigen Studiums der Griechen und neuer Resultate, die er dabei gewonnen habe, befähigt weiss. Und nun führt er die Strenge, womit die Alten die Arten der Dichtung unterschieden, auf ihre religiöse Auffassung der Kunst zurück, die sie nicht „für ein wohlberechnetes Vergnügen“ hielten, sondern „für eine heilige Schicklichkeit, womit sie in göttlichen Dingen verfahren muszten“. Auch andere Eigenthümlichkeiten ihrer Dichtkunst begründet er damit, dass diese bei ihnen „ein heiterer

zweitens die Methode, die er sich bei der Ausübung des heiligen Werks vorzeichnet. Wir dürfen nach seiner Darstellung erwarten, dass eine logenhafte Poesie dabei herauskommen müsse, ein mysterienhaftes Spiel mit Bildern und Symbolen, das wohl vielen zum ästhetischen Genuss dienen, wenigen nur nach seinem tieferen Sinn deutbar und verständlich sein wird.

Unter diesen wenigen dürfen wir wohl Heinse auch suchen. Gibt es ja im Ardinghello, dem bloss als freches Evangelium der sinnlichen und der künstlerischen Lust bekannten Buch, auch ein Capitel, das der mystischen geweiht ist (freilich beinahe ganz im Sinne jener jonischen Hylozoiker, die nach dem Urgrund der Dinge, dem Wesen des Universums forschend, über materielle Grundstoffe nicht herauskamen, aus deren Mischung oder Gestaltung alles besondere Sein entstanden sei), und in diesem Capitel, dessen Träger Demetri, der metaphysische Raisonneur des Romans ist, schüchterne, versteckte Anläufe, auch das Christenthum in den Bereich jener naturphilosophischen Phantasien zu ziehen, in denen sich nicht nur der nachmalige „Hohepriester der Natur“ auf den glückseligen Inseln, sondern auch Heinse selbst so gefällt¹⁾. „Wenigen Auserwählten“, sagt Ardinghello von seinem griechischen Freunde, „reicht er zuletzt“, (d. h. nachdem er sie lange mit seinem Philosophemen von den Urstoffen und den Urkräften, dem All-Einen und dem Menschen darin unterhalten und verwirrt hat) „den Faden der Ariadne, den er andern, wegen der heiligen Inquisition, bedächtlich zu verbergen weiss, die ihm die einzige esoterische Philosophie vielleicht der alten Kirche bald mit langsamer Glut ausbraten würde; an dessen Sicherheit er aber selbst noch zu zweifeln scheint“ (Heinse's sämtliche Schriften. Herausgegeben von Laube II 89). Und Demetri

Gottesdienst“ war, bestimmt, „die Götter und die Menschen gegenseitig näher zu bringen“. Die Tragödie hätte nach seinen Erörterungen nicht sowohl einen psychologisch-, als einen religiös-kathartischen Zweck. Manches Eigenartige in Hölderlins späteren Gedichten findet in diesem Briefe seine Erklärung.

¹⁾ Man vergleiche z. B. die gelehrt phantastischen Erörterungen über die Bedeutung des Wassers im Haushalte der Natur und für den Urmenschen, die einerseits an Sömmerings „Organ der Seele“, andererseits an Aristoteles anknüpfen, im Brief an Sömmering vom 12. Dec. 1799 (Sömmerings Leben I 376f).

selbst kommt, nach einem langen Vortrag über das All und seine Kräfte, zur Annahme eines nur von wenigen geahnten nothwendigen und ewigen Weltwesens und fährt fort: „Und darauf beruhte vielleicht (denn wer kann die farbenwechselnden Einbildungen der hohen Priester und Schriftgelehrten darüber bestimmt angeben?) das jüdische System, und das geheime ägyptische, und noch das christliche. Jesus, der Stifter des letztern, wäre mit seiner göttlichen Natur Symbol des unendlichen Wesens in Formen; da das unendliche Wesen ganz und vollkommen, ohne Widerspruch, kein Mensch in Person sein kann. Die alten Ägyptier mochten bei Verehrung verschiedener Geschöpfe und Gewächse ähnliches denken“ (II 159). Und an einer dritten Stelle heisst es bei der Besprechung der Veroneseschen Hochzeit zu Cana: „Die Hauptsache aber bleibt immer der Schmaus, und der Wein über alle Weine; erste erfreuliche Bekräftigung unserer Religion nach dem Johannes“ (I 18; die Worte sind Ardinghello in den Mund gelegt.) — „Esoterische Philosophie“ für „wenige Auserwählte“, die sich vor der „heiligen Inquisition“ (nur ins Moderne übertragen) bedächtlich verbergen muss: nichts anderes scheint mir auch in Hölderlins Brod und Wein vorzuliegen.

Damit hoffe ich das Nöthigste zur vorläufigen Begründung der Annahme zusammengetragen zu haben, dass in „Brod und Wein“ ein Versuch vorliegen kann, das heiligste Geheimnis der christlichen Religion mit dem Heiligsten des hellenischen Göttercultus im poetischen, nur den Wissenden deutbaren Bilde in Verbindung zu bringen. Aufgabe der folgenden Zeilen wird es sein, auf Grund eingehender Prüfung der einzelnen Stellen des Gedichts und ihres Zusammenhangs die ausgesprochene Vermuthung zur Gewissheit zu erheben. Wenn dabei nicht nur Hölderlins eigene anderweitige poetische und briefliche Äusserungen, sondern auch die Bibel, Schleiermachers Reden, Hegels Jugendschriften zur Beleuchtung dunkler oder doch der Deutung bedürftiger Stellen herangezogen werden, so wird dies nach dem Vorangesandten wohl nicht befremden. Das Zuratheziehen anderer Erscheinungen der literarischen Atmosphäre, in der sich Hölderlin bewegte, soll, wo es dessen bedarf, seinesorts begründet werden.

*

*

*

In vorliegender Fortsetzung meiner Arbeit durfte das Erscheinen des ersten Bandes der Litzmannschen Hölderlin - Ausgabe¹⁾ nicht unberücksichtigt bleiben. Vor allem empfinde ich es als eine Wohlthat, mit meinen Citaten aus Hölderlins Gedichten nunmehr auf verlässliche Texte zurückgehen zu können. Aber auch sonst hat meine Untersuchung von dem Buche Förderung erfahren, sowohl durch Zuführung neuen Stoffs, als durch die Datierung der Gedichte, als auch schliesslich durch den zwar knappen, aber seinen Vorgängern vielfach überlegenen Lebensabriss.

Das von mir untersuchte Gedicht bringt Litzmann nach der Reinschrift aus Hamels Nachlass, mit Ausschluss der „namentlich gegen den Schluss zu sehr zahlreich eingetragenen — zum Theil auch beim Versuch einer Umgestaltung stehen gebliebenen — Correcturen“, die „offenbar aus bereits stark umnachteter Zeit“ stammen.

Da die von mir veröffentlichte Stuttgarter Reinschrift²⁾ sich als die ältere erweist, ergeben sich für die Entstehungsgeschichte des Gedichts vier Etappen. Diese werden bezeichnet durch:

1. die Conceptfragmente,
2. die Stuttgarter Reinschrift (S),
3. die Reinschrift aus Hamels Nachlass (H),
4. die Correcturen in der letzteren, welche eine in bereits irrer Zeit vorgenommene Redaction repräsentieren.

¹⁾ Hölderlins gesammelte Dichtungen. Neu durchgesehene und vermehrte Ausgabe in zwei Bänden. Mit biographischer Einleitung herausgegeben von Berthold Litzmann. Erster Band. Inhalt: Gedichte. Stuttgart (Cotta'sche Bibliothek der Weltliteratur). Dem Bande ist ein „Nachweis der ersten Drucke und Handschriften, auf denen der Text der Gedichte beruht“, angehängt, dem ich auch des Herausgebers Bemerkungen über die Hamelsche Reinschrift entnehme.

²⁾ Der Abdruck enthält folgende Correcturfehler, um deren Berichtigung ich bitte. Statt *des | geheiligt | mag | Tempel, wo | Anders | Donnerd* hat es richtig zu heissen: *21 der 29 geheiligt 39 mag uns 59 Tempel, und wo 87 Anderes 119 Donnernd*. Ferner ist über *149 künftigem Leben* die Variante *Kindern Gottes* nachzutragen. Die Druckfehler der Abhandlung berichtigen sich von selber, mit Ausnahme etwa von *einzuführen* (S. 46, Schluss des ersten Absatzes), wo es lauten soll *zurückzuführen*.

Die erste und die letzte dieser Entwicklungsstufen bleiben — wohl ohne beträchtlichen Schaden für das Verständnis der Elegie — annoch der Erörterung entzogen. Das Verhältniß aber zwischen S und H stellt sich dar, wie folgt.

Mit Ausnahme von dreien haben sämtliche über (in einem Falle unter) die Zeilen von S gesetzten Varianten in H als endgiltiger Text Aufnahme gefunden. Die drei stehen gebliebenen ursprünglichen Lesarten sind: 148 *Götterlosen* 152 *geschieht* 153f *denn wir sind herzlos, Schatten, bis unser Vater Aether.*

Ausserdem hat H folgende von S abweichende Stellen, wobei die Orthographie (als von Litzmann modernisiert) ganz, die Interpunction mit Ausnahme von drei Fällen unberücksichtigt bleibt: 13 *Gipfel* (für *Wipfel*) 14 *Ebenbild* (*Schattenbild*) 23 *so* (*sehr*) 34 *sei*, (*sei*) 38 *Halten den Mut noch wir, Meister und Knaben, denn wer* 40 *Göttliches Feuer auch treibe* (*Ja! und die Himmlischen all treiben*), 49 *an den* (*an*) 54 *Dorther kommt und zurück deutet der kommende Gott* 56 *nahe* (*wahr*) 64 *Augen* (*Völker*) 68 *heiter* (*heiter!*) 71 *tiefschattend* (*tiefschütternd*) 87 *Gut, und es* (*Gut, es*) 93 *gefället* (*gefalle*) 94 *den* (*dem*) 108 *Fest?* (*Fest.*) 137 *vom Lichte gesegnet, (auch Gaabe des Lichtes,)* 150 *Frucht von Hesperien* (*Hesperien*); die Verse 87f haben durch Einschaltung von *und* in 87 und Ausfall des *nur* in 88 (dessen Beibehaltung, resp. Herübernahme aus dem ursprünglichen Text in die Variante, ich in der Fussnote gefordert habe) eine Änderung in der Construction erfahren und lauten nun: *So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mit Gaben Selber ein Gott für ihn, kennet und sieht er es nicht.*

Die Variante in S dagegen würde, mit einer Änderung der Interpunction, zu lauten haben:

So ist der Mensch, wenn da ist das Gut; es sorget mit Gaben Selber ein Gott für ihn, nur kennet und sieht er es nicht.

Zwei Lesarten des Litzmannschen Textes scheinen mir anfechtbar und dürften entweder auf Schreibfehler der Handschrift oder auf ein Versehen des Correctors zurückzuführen sein: der Beistrich nach *sei* (34), der das Praedicat *Schlummerlos* von seinem Subject trennt und nach diesem zu setzen wäre, und *tiefschattend* (71), das keinen Sinn gibt und wahrscheinlich durch das folgende *Schatten* verschuldet ist. Ähnlich könnte sich auch mit *nahe* (56) statt *wahr* verhalten, wo ein Verlesen leicht möglich wäre.

H ist, wie man sieht, jünger als S und darf mit B. Litzmann füglich als „die letzte vom Dichter bei voller Geisteskraft abgeschlossene Redaction“ betrachtet werden. Was die Entstehungszeit anlangt, so setzt B. Litzmann „Nürtingen 1801“ an, mit Ausnahme der „ersten wohl aus früherer Zeit stammenden Elegie“. Er meint damit gewiss den Herbst 1800, womit er sich der Meinung seines Vaters und Vorgängers anschlüsse. Ob nun in der That zwischen der Abfassung jener ersten 9 Distichen, die gewiss richtig datiert sind; und des Übrigen ein grösserer Zeitraum (wenigstens die in Hauptwyl verbrachten drei Monate) verstrichen ist, darüber könnte vielleicht noch am sichersten ein Einblick in die Conceptfragmente belehren; gewiss scheint mir so viel, dass der Gedankengang des Ganzen in seinen Hauptzügen schon von Anfang an feststand; darauf weist die Aufschrift des Concepts „Der Weingott. An Heinze“ hin. Hervorzuheben ist, dass B. Litzmann betont, die Redaction H stamme aus „klarer Zeit“, worin er von C. C. T. Litzmann abweicht. Freilich findet er bei Hölderlin ein gewisses Nachlassen der poetischen Kraft in der Hauptwyler und der darauffolgenden Zeit und Anzeichen in den Gedichten, „dass die Krankheit, wenn auch langsame, Fortschritte machte“ (26).

Wie dem auch sei, aus den Eindrücken und Stimmungen der Stuttgarter Zeit, des Herbstes 1800, ist das Gedicht erwachsen; das scheint sicher, mag auch die Ausführung sich bis in die Schweizer Zeit (was sehr wahrscheinlich ist) und darüber hinaus verzogen haben. Da ist es nun angebracht, sich in der Atmosphäre umzuthun, die die Grundgedanken des Gedichtes mit den sie begleitenden Empfindungen, wo nicht zu voller Reife im Ausdruck gezeitigt, so doch zum Keimen und Spriessen gebracht hat.

Dem Lebensabschnitt des Dichters, der mit der Heimkehr von Homburg anhebt, haftet die überlieferte Signatur „krankhafte Gereiztheit“ an; Müller-Rastatt nennt ihn geradezu „Niedergang“. Und doch ist das Beste, was der Dichter geschaffen, damals erst entstanden. Nicht dass die Kostbarkeit der früher zu Tage geförderten Perlen herabgesetzt werden solle; aber man betrachte die Geschmeide, die nun aus seinen Händen hervorgehen, man sehe, wie er nun sein tiefstes Empfinden, sein intensivstes Schauen mit einer Kunst,

wie er ihrer vordem nie in diesem Masse Herr gewesen, in grosse, selbstersonnene Formen fasst, die ihresgleichen unter dem Besten aller Literaturen suchen. Und wenn das nicht Zeugnisse genug ist, dass es mit dem Künstler noch keineswegs bergab gieng, so bezeugt es der freudige Ton, der aus den Gedichten jener Zeit herausklingt, die Zuversicht, die auch den brennendsten Schmerz — wo er noch aufbricht — bewältigt, dass der Mensch auf dem Wege war, von alten, tiefen Wunden zu genesen. Man missverstehe nicht: die Unfähigkeit Hölderlins zur Lustigkeit, eine vielleicht beklagenswerte Mitgift, will nicht in Abrede gestellt werden, aber der Freudigkeit war der Dichter in höchstem Ausmasse fähig und, seit den Zeiten seines Frankfurter Liebesglücks, in Stuttgart fähiger denn je.

Die Überlieferung, auf der Schwabs Darstellung fusst, hat in ihrer falschen oder doch gar zu einseitigen Beurtheilung des Zustands Hölderlins offenbar zwei Fehlerquellen. Erstens. Was und wie Hölderlin in Frankfurt und Homburg gelitten, das wusste wohl keiner seiner schwäbischen Freunde. Sie hatten ihn jung und gesund, wenn auch seit Jena gebeugt, vor 4 $\frac{1}{2}$ Jahren nach Frankfurt ziehen lassen; wie konnten sie, die keine Gelegenheit hatten, die Zwischenstadien zu vergleichen, beurtheilen, ob der offenbar Leidende (auch schwere körperliche Leiden hatten ihn heimgesucht) nicht eben wieder auf dem Wege war, neue Lebenskraft und neuen Lebensmuth zu gewinnen? Sie sahen nur, was sie sahen; das mochte freilich niederschlagend genug sein. Zweitens. Als dann später die Katastrophe eintrat, ist es nicht möglich und natürlich, dass der nachträgliche Scharfblick, der in solchen Fällen stets die Dinge hat kommen sehen, vereinzelte Fälle von Gereiztheit, scheuem oder unwirschem Benehmen generalisiert und mit der Erkrankung in Zusammenhang gebracht haben kann?

Stellt man der Tradition die Zeugnisse gegenüber, die Briefe und die Gedichte jener Zeit, so wäre man eher geneigt, für das Stuttgarter Halbjahr die Formel aufzustellen „gehobene Stimmung mit zeitweiligen Rückschlägen alter schmerzlicher Melancholie“. Von derartigen Recidiven sprechen zwei Briefstellen (Litzmann 551, Nr. 207 und 208); eine dritte Stelle (Litzmann 555), die beweisen könnte, dass der Dichter sein seelisches Gleichgewicht nicht wieder erlangt oder nach kurzer Zeit wieder verloren habe, scheint durch die Aufregungen des bevorstehenden Abschieds von Stuttgart und der neuen Änderung der Lebenslage (er sollte

nach der Schweiz) beeinflusst zu sein; derlei Übergänge, auch minder einschneidender Natur, haben den „schwerfälligen Schwaben“, wie er sich in dieser Beziehung selber früher einmal genannt hat (Litzmann 536), immer viel gekostet¹⁾.

Schon als blosse Ortsveränderung hätte die Übersiedlung nach Stuttgart auf einen Zustand und eine Natur wie die Hölderlins günstig einwirken müssen. Freilich ein im ersten Moment mit Bitternissen und Peinlichkeiten allerart reichlich versetztes Heilmittel. Köstlin hat die Unbehaglichkeit der Situation, in die sich der heimgekehrte Schiffbrüchige versetzt fand, sehr verständig besprochen und gezeigt, dass auch ohne fortwährende Zuhilfenahme pathologischer Erklärungsgründe auszukommen ist (XXIVf)²⁾. Hölderlin sah sich, nachdem er sich in die Homburger Einsamkeit wie ein wundes Wild verkrochen, nun wieder rauh aufgescheucht und den fühllosen, oder verständnislos theilnehmenden Blicken seiner Landsleute und Verwandten schmerzlich ausgesetzt, gedemüthigt in seinen Jugendhoffnungen und ihren Erwartungen. Nachdem aber das Ärgste überstanden war, konnte sein empfängliches Gemüth sich nicht

¹⁾ Wie die vorgefasste Meinung selbst Facta ummodelt, beweist die sich forterbende Darstellung der Biographen, wie es den Dichter, den die sich einstellende gänzliche Mittellosigkeit zur Heimkehr von Homburg zwingt, „nicht lange unter dem Dache der Mutter gelitten“ hätte und er sich nun erst entschlossen habe, nach Stuttgart zu gehen, während aus dem Briefe vom 23. Mai 1800 (Litzmann 545) erhellt, dass bereits in Homburg eine Übersiedlung nicht nach Nürtingen, sondern nach Stuttgart beschlossen war, wo er „Nebengeschäfte“ (das Dichten war ihm immer „sein Geschäft“, „sein eigenstes Geschäft“) in Aussicht hatte, wo ihm auch bereits eine Wohnung (bei Landauer) eingerichtet wurde. Der Besuch in Nürtingen sollte, darauf bereitete Hölderlin die Mutter aufs deutlichste vor, nur von kurzer Dauer sein. Mit seiner Übersiedlung nach Stuttgart nahm er — mit einer kleinen Änderung — nur einen alten, bereits in Frankfurt vorübergehend gehegten Plan wieder auf, in Stuttgart, Frankfurt, Mannheim oder einer andern grossen Stadt sich durch Stundengeben in verschiedenen Häusern Unterhalt zu verschaffen (Litzmann 423; vgl. auch 540).

²⁾ Nur nimmt Köstlin mit der einen Hand, was er mit der anderen gibt und verwickelt sich in Widersprüche; man vergleiche XXIII und LI, wo der Glaube ausgesprochen wird, der Stuttgarter Aufenthalt hätte auf Hölderlins Gemüth heilend einwirken müssen, wäre er nicht aufgegeben worden, und die Meinung gebilligt, dass die unheilbare Krankheit auf äussere Ursachen zurückzuführen sei, mit der Voreiligkeit, mit welcher in den Gedichten jener Zeit und der unmittelbar darauffolgenden nach „Unklarheiten“ gefahndet wird, auch solchen, die sich — näher besehen — als lösbar erweisen (XLV, XLVII, XLIX).

länger den wohlthuenden Einflüssen des neuen Milieus verschliessen. Das neue Milieu, es war der alte Heimatsboden, der dem Manne mit dem radicalen Kopf und dem conservativen Herzen die alte Jugendkraft wiedergab, wie dem Riesen Antäus.

Zuerst der Boden selbst und der Himmel, der sich darüber wölbte, denen er in der Ferne die treue Liebe bewahrt hatte, wie den politischen und kirchlichen Mächten, die im Lande walteten, den treuen Hass. Dann die alten Freunde und die neuen, die ihm von jenen zugeführt wurden. Dann die hochgehenden Hoffnungen für die Entwicklung der politischen Dinge, die im Lande an den bevorstehenden Frieden geknüpft wurden.

Wer einmal in Stuttgart gelebt hat, dem wird es stets „unendliche Sehnsucht erregen“. „Ipsam Stuttgardiam“, sagt Ulrich von Hutten, „terrae paradisium appellant Suevi. Ita sita est amoena!“¹⁾ Stuttgart selbst und das ganze Land. Das einzige, was Hölderlin gegen Homburg einzuwenden hatte, war, dass die Luft hier „um ein ziemliches rauher ist, als in Frankfurt oder bei uns droben“ (Litzmann 513). „Ihr milden Lüfte! Boten Italiens!“ sind die ersten Worte, mit denen der Heimwärtsziehende die Heimat begrüsst (Rückkehr in die Heimat, I 214). In diesem Gedichte, in der Herbstfeier, Mein Eigenthum, im Eingang zu Brod und Wein hat er mit glühenden Farben festgebannt, was er nun nach jahrelanger Abwesenheit mit trunkenen Augen wiedersah. Die Jahreszeit und das günstigste Wetter erhöhte nur noch den Genuss. Namentlich der Herbst, dessen Schönheit er in den Briefen wiederholt preist²⁾. Der „Herbst“, so nennen die Schwaben die Tage der Weinlese. Nie bietet Stuttgart ein freudigeres Bild. Dicht umdrängt von den tausend Farben der bakchantisch bunt geschmückten Natur, vom feurigsten Roth und leuchtendsten Gelb bis zum dunkelsten Grün, der Weinberge, der Baumgärten, der Wiesen, der Laub- und Nadelwälder, über-

¹⁾ Citirt von Dr. A. Zahn in seinen „Federzeichnungen aus der Umgebung von Stuttgart“. 2 Aufl. S. 10.

²⁾ Litzmann 553: „Der schöne Herbst bekommt meiner Gesundheit ausserordentlich wohl, und ich fühle mich frisch in der Welt, und eine neue Hofnung, noch eine Weile unter den Menschen das Meinige zu thun, lebt allmählig immer stärker in mir auf.“ 554: „Darf ich Dir rathen, dasz Du oft ins Freie gehst, diesen schönen Herbst, und unter dem schönen blauen Himmel Frieden und Gesundheit hohlest? Ich weiss aus eigener Erfahrung, wie viel disz hilft,“... (Beidemale an die Schwester).

schüttet von den Gaben des Landes, die in überwältigender Fülle und Pracht den Markt, die Gassen überfluten, belebt von Tausenden leuchtender Bauern- und Städtergesichter, von Feuerwerk, Gesang und Musik, erhält die schöne Hauptstadt wie ein einziger, voller, reingestimmter Accord, in den Stadt und Land, Natur und Mensch, alt und jung, arm und reich freudig und fromm einstimmen, fromm, denn noch heute ist es das Land innigster Gottesfurcht; wie musste es vor hundert Jahren sein! Es ist, als könnte keiner die Freude allein ertragen. Die scheinbar trockene Natur des Schwaben thaut auf; es werden Geschenke getauscht; die Strassen durchheilen Dienstmädchen mit zierlichen Körbchen und Schalen voll Obst und Trauben, zierlich zusammengestellt und geschmückt mit Weinlaubranken und den letzten Blumen des Jahres; keiner scheint ausgeschlossen; Unbekannte wechseln Worte oder doch einen freundlichen Blick; selbst dem Fremden, an den er sich sonst mit seiner Freundlichkeit nicht herandrängt, kommt der Schwabe anders entgegen in diesen Tagen.

Hingerissen vom langentbehrten Zauber, empfänglicher für ihn als in der Jugend, wo er seiner von Jahr zu Jahr gewohnt gewesen, auch bedürftiger seiner heilenden Kraft, kann der Dichter Augen und Herz nicht losreissen von den üppigen Bildern, und das Wort „Herbst“ selber wird ihm zum Symbol der Fülle, der Vollendung, des festlichen Moments der höchsten Bethätigung heiligschaffender Kräfte. Nicht nur Die Herbstfeier, Mein Eigenthum, Das Ahnenbild sind oder enthalten Herbstbilder, auch in andre Gedichte jener Zeit drängt sich die Vorstellung der Reife, der herbstlichen Fülle (An die Deutschen V. 7f, 23f — I 232¹⁾; An Landauer V. 10 — I 234; Der Archipelagus V. 262 — 270, 272f — I 226). Ja, wenn auch andre gewichtige Gründe nicht dafür sprächen, man müsste die Entstehung der grossen Scene im Tod des Empedokles, wo der Denker sich mit seinem Volk versöhnt und ihm sein Heiligstes als Vermächtnis offenbart, schon deshalb in die Stuttgarter Zeit versetzen, weil der Dichter darin so beharrlich an Bildern des Herbstes und der Herbstfeststimmung festhält²⁾. Dass hier und an andern Stellen, wo nur

¹⁾ Wo bloss Band- und Seitenzahl angegeben, ist immer B. Litzmanns Ausgabe citiert.

²⁾ S. die Stellen in der Ausgabe 1846: I 180, Zeile 1f, die drittletzte und f.; 184, Z. 1f und viele andere. — B. Litzmann hat auch mit den überlieferten, sicher irrthümlichen, Annahme gebrochen, dass die Arbeit an der

immer griechische Landschaften entworfen werden, dem Dichter das Heimatland Modell gewesen, springt überall in die Augen.

Die socialisierende, Mensch an Menschen drängende Kraft des schwäbischen Herbstes hat Hölderlin nicht etwa nur als einsamer, still theilnehmender Spaziergänger an sich erfahren. Was an Hang zur Einsamkeit und Menschenflucht von Natur aus in ihm gelegen sein mochte und die ihm widerwärtigen Frankfurter gesellschaftlichen Beziehungen, sein Liebesglück und Unglück, sein Homburger Einsiedlerleben in ihm grossgezogen haben, des schmolz nicht allein der Antheil an der allgemeinen Freude das Heimatlandes weg.

Beschlichen von der Sehnsucht nach geselligen Freuden hatte er in Homburg seine Vereinsamung geklagt (I 198):

... In fernen Städten fröhlich verrauscht des Markts
Geschäft'ger Lärm; in stiller Laube
Glänzt das gesellige Mahl den Freunden.

Wohin denn ich? ...

Nun ward dem Wunsche Erfüllung. In Stuttgart lernt er das Mitleben und die Mitfreude, die er seit der Universitätszeit verlernt hatte — wenn man vom Gefühls- und Gedankenaustausch zu zweien absieht — von neuem. Die Briefe sind reich an Hinweisen hiefür¹⁾, wenn sie auch die Namen der Genossen, mit Ausnahme

Empedoklestragödie nach der Übersiedlung von Homburg nicht weiter geführt worden sei, und meint, Hölderlin sei auch noch in der Schweiz mit ihr beschäftigt gewesen (I 26).

¹⁾ Litzmann 547: „Überhaupt haben mich meinen alten Bekannten so gutmüthig empfangen, dass ich wohl hoffen darf, hier eine Zeit im Frieden zu leben, und ungestörter, als bisher, mein Tagewerk thun zu können“. (An die Mutter, bald nach der Ankunft) 550: „Meine Feierstunden bringe ich in guter wohlmeinender Gesellschaft zu,“... (An die Mutter, im Juli). 552: „Landauer scheint sehr zu wünschen, dass ich bleibe, und hat Anstalten gemacht, dass ich vielleicht einige Informationen mehr, also ungefähr 3 Luidor des Monaths erhalte“. (An die Seinigen, ohne Datum, als er sah, dass er seinen Unterhalt wieder als Hofmeister wird suchen müssen.) 555: „Ich wurde von den Freunden fast unbarmherzig bestürmt, um zu bleiben, Verschiedene interessante Anträge wurden mir an demselben Tage gemacht,“... (An die Schwester, im December, als er sich entschlossen hatte, den Posten in der Schweiz anzunehmen.) 557: „Auf das dringende Zureden meiner Freunde habe ich ihnen versprochen, nachher“ (nach dem Abschiedsbesuch bei den Seinen, vor der Abreise nach Hauptwyl) „wenigstens noch einen Tag auf Besuch hieher zu kommen“. (An die Schwester. Aus dem „einen“ Tag wurden mehrere (559). — 559: „Mein guter Landauer will mich mit den übrigen Freunden noch bis Tübingen auf eine Art geleiten, die mir auf das Übrige des Weges wohl thun wird“. (An die Seinigen, von Stuttgart).

des Kaufmanns Landauer verschweigen¹⁾. In einem Briefe des letzteren an den bereits kranken Freund vom 8. Februar 1803 (Litzmann 639) wird der Bildhauer Scheffauer genannt, in einer kurzangebundenen Weise, aus der zu schliessen, dass es sich um einen gemeinsamen Freund handelt. Zu Landauers Freundeskreis gehörte aber Neuffer. In seinem Taschenbuch für Frauenzimmer auf das Jahr 1800 steht ein Geburtstagsgedicht „An Christian Landauer. Den 11. December 1798“²⁾. Wo der Dichter und der Bildhauer zu finden sind, werden wohl auch andere Ritter vom Geiste zu suchen sein. Von Hölderlin ist kaum anzunehmen, dass er neuen Bekanntschaften auf eigene Hand wird nachgegangen sein, und so wird die Meldung Schwabs (Ausgabe 1874, S. 36), der Dichter habe damals die Bekanntschaft mit den meisten zu Stuttgart wohnenden Schriftstellern gemacht, unter denen sich Friedrich Haug und Huber auszeichneten, wohl dahin zu ergänzen sein, dass Landauers gastliches Haus hier das vermittelnde Terrain geboten hat.

Die Beziehungen Hölderlins zu Landauer waren offenbar nicht von heute. Schon der Umstand weist darauf hin, dass es bei Hölderlin, noch bevor er Homburg verlassen hatte, beschlossene Sache war, in Stuttgart bei Landauer Quartier zu nehmen; und gleich im ersten Stuttgarter Brief an die Mutter wird Landauer „mein Freund“ genannt (Litzmann 547). Die Bezeichnung gebührt ihm, nicht nur im Sinne des dienstwilligen, Credit und Gast-

¹⁾ Bei Landauer stand auch Registrator (einmal „Buchhalter“) Frisch in Wohnung und Kost, ein in der herzoglichen Kanzlei beschäftigter junger Mann, dem Hölderlin Stunden in der Philosophie gab (Litzmann, Briefe Nr. 204, 5. Alinea; Nr. 205, 6. Alinea; Nr. 207, Anfang). In Beziehung zu Hölderlin trat auch Registrator Gutscher (Nr. 205, 5. Alinea), der mit ihm bereits in Rastadt häufig zusammen gekommen war und ihm „viel Ehre erwiesen“ hatte (Litzmann Nr. 170, 2. Alinea).

²⁾ Danach ist der Brief Hölderlins vom December 1800 (Litzmann 555), als an Landauers Geburtstag geschrieben, genauer zu datieren, sowie das genannte Gedicht An Landauer (I 234), wahrscheinlich auch Das Ahnenbild (I 227), wovon noch die Rede sein wird. — Es kann kein zufälliges Zusammentreffen sein, dass von Neuffer 1802 ein — mir übrigens nicht näher bekanntes — Idyll „Herbstfeier“ erschienen ist, dem von L. Cholevius (Aesthetische und historische Einleitung zu Goethes Hermann und Dorothea, S. 23, 172) hoher poëtischer und ethischer Wert zugesprochen wird. Es kann sehr wohl im Wettstreit mit Hölderlins gleichnamigem Gedicht oder auf dessen Anregung entstanden sein.

freundschaft gewährenden guten Bekannten¹⁾, sondern auch eines aufs innigste zugethanen, in alle Herzensgeheimnisse eingeführten Geistesverwandten²⁾. Hölderlin wusste, wie bereits erwähnt, seine Briefe in Ton und Inhalt der Art des Empfängers mit feinfühligem Tact anzupassen. Ein Brief nun, wie sein erster aus der Schweiz an Landauer (Litzmann 581 — 583), setzt im Angesprochenen nicht nur einen herzlichen Vertrauten voraus, sondern auch einen Beichtiger, der kaum andeutbaren Zuständen einer complicierten Dichterseele zartsinniges Verständnis entgegenbringt. Dabei zeigen die eigenen Briefe Landauers (Litzmann 591, 639, sowie der erwähnte ungedruckte), bei aller Wärme des Gefühls, auch nicht eine Spur von überspanntem, schönseligem Wesen, sondern einen resoluten, die Sachen, wie sie sind, munter und frisch angreifenden Geist, dessen Umgang auf Hölderlin nur erquickend und stärkend einwirken konnte. Der Dichter fühlte sich auch wohl aufgehoben in dem Hause. Mit den Frauen trieb er Musik, was ihm „goldene Stunden“ bereitete³⁾, und an dem Wohl des Hauses nahm er intimen Antheil, wie die Gedichte beweisen. Das Verhältniß zu Landauer hat Hölderlin — Die Herbstfeier ungerechnet — zu vier Gedichten Anregung gegeben: zum Epitaph Die Entschlafenen (I 234; vgl. Schwab in der Ausgabe 1874, S. 36), zum gereimten

¹⁾ Für Kost und Logis blieb ^bim Hölderlin das Geld eine Zeitlang schuldig (Litzmann 557); auch aus Anlass der Reise von und nach Bordeaux hat sich Landauer mancher Mühe und Auslage für ihn unterzogen, worüber ein ungedruckter Brief an Hölderlins Mutter mit beigelegter Rechnung (Stuttgarter Papiere Fasc. IV. Nr. 29) Auskunft gibt, zugleich ein Zeugnis für die Genauigkeit des Kaufmanns sowohl, als das Zartgefühl des Freundes, dessen Wohlwollen sich auch auf Hölderlins Familie erstreckte. „An Landauern sollst Du den Mann finden, der meine Bruderstelle in meiner Abwesenheit vertritt“, schrieb Hölderlin der Schwester, als er nach der Schweiz sollte (Litzmann 556). Jener ungedruckte Brief Landauers ist vom 31. Juli 1802, die Rechnung vom 31. August datiert; zweifellos ein Schreibfehler.

²⁾ Auch das Verhältniß zu Diotima scheint der Dichter vor Landauer nicht verheimlicht zu haben, wie der Schluss des zweiten Schweizer Briefs (Litzmann 587) vermuthen lässt: „Bester! wenn Du nach Frankfurt kommst, so denk an mich! Willst Du? Ich werde hoffentlich immer meiner Freunde werth seyn.“

³⁾ Litzmann 583 (aus der Schweiz): „Bei den Damen muszt Du mich in gutem Andenken erhalten, wenn Du groszmüthig seyn willst. Ihr werdet mich auslachen, aber ich musz doch noch besonders danken für die goldenen Stunden der Musik! Die freundlichen Töne ruhen in mir, und sie werden manchesmal erwachen, wenn es friedlich im Innern und um mich still ist.“

Gedicht An Landauer (I 234f), zu dem, nur fragmentarisch erhaltenen, elegischen mit derselben Aufschrift (I 241) und zum Ahnenbild (I 227); denn Das Ahnenbild ist mit Hölderlins Familienverhältnissen, zu denen man es in Beziehung gebracht hat (Wirth, Vorarbeiten und Beiträge, S. 25 und Anmerkung), nicht in Einklang zu bringen, passt aber zu denen Landauers, wie sie die anderen drei Gedichte kennen lehren, aufs beste.

Landauer hat uns nicht nur als Hölderlins Kostherr und persönlicher Freund länger aufgehalten, sondern auch als Mittelpunkt des Freundeskreises, in dem der Dichter die schönsten Stunden seiner Stuttgarter Zeit und eine Fülle von Anregungen erfahren hat. Was das Haus des Kaufmanns ihm in dieser Beziehung gewesen, erhellt schon aus den bereits angezogenen Stellen in den Briefen aus Stuttgart und aus den Gedichten, die — mit Ausnahme des Epitaphs — Landauer stets als freundlichen Mittelpunkt darstellen, um den sich ein schönes, lebhaftes geselliges Leben kristallisiert; am klarsten aber ist es dem Dichter aufgegangen während seines Schweizer Aufenthaltes, der ihm je länger, je mehr zur schmerzlichen Verbannung ward und in alte zerrissene Stimmungen zurückwarf. „Der Umgang mit Dir und den übrigen Freunden“, so schreibt er in dem wiederholt citierten Brief an Landauer, „hat mir einen reellen Gewinn gegeben, den ich immer entbehrte und den ich zu gebrauchen suchen werde. Ich habe bei euch erst eine rechte Ruhe gelernt, mit der man sich auf den Grund der Seele bei Menschen verlässt, nachdem man sie an ächten Zeichen kennen gelernt hat. So hält man denn auch fester und treuer am Leben und unter denen, die einen angehen“.... „ich werde in den besten Stunden, die ich hier in Gesellschaft lebe, an euch gemahnt.“ „Ich möchte jeden gern mit eigenem Grusse grüssen und jedem sagen, wie wahrhaft ein schönes Echo aus unserem Zusammenseyn in Stuttgart mich begleitet,“ [das?] „besonders während der Reise mein Morgen- und Abendlied gewesen ist.“ Und zum Schluss: „Grüss also alle Freunde! Ich glaube, sie wissen und fühlen es, ob ich getreu bin. Mit einem um den andern halte ich Gespräche: nein! es verlässt mich von keinem, was mir theuer war, daß Bild. Leb wohl!“ — Und als er sich immer einsamer und unglücklicher fühlte, da schreit es in ihm auf nach den Stuttgarter Genossen:.... „Könnt ich einen Tag bei euch seyn! — euch die Hände bieten!“ (Litzmann 587).

Ein Bild der Zusammenkünfte des Freundeskreises können wir uns nur aus den Gedichten construieren¹⁾; wir dürfen es aber umso unbedenklicher, als jede stoffliche Ausschmückung eine Art Tactlosigkeit gewesen wäre, ein Verbessernwollen der schönen Wirklichkeit. — Natürlich kamen die Genossen erst abends zusammen, nachdem sie ihre Berufsgeschäfte erledigt, nachdem Landauer die Cassa geschlossen hatte. Ort der Zusammenkunft war — nach allem zu schliessen — in der Regel Landauers Haus²⁾ oder, solange das Wetter es erlaubte, sein Baum- und Weingarten ausserhalb der Stadt am Berge. Im Frühling 1801 baute Landauer hier ein Lusthaus für sich und seine Gäste. Im Herbst 1800 sassen die Freunde noch um einen Tisch, der den Stamm einer Eiche umgab. „Des Gastmahls Fülle“ bestand „neben dem Wein“ noch in „Beeren und Honig und Obst.“ Unter heiterem und ernstem Gespräch und Chorgesang (vielleicht auch mit „Flöten und Saiten“) ward es Nacht. Beim Lesefest selber wird auch das „Freudenfeuer“ nicht gefehlt haben. Die Mähler müssen etwas vom hellenischen Symposion³⁾, etwas von den altchristlichen Agapen und etwas von geheimen Clubsitzungen gehabt haben.

Hier hatte Hölderlin, was er brauchte: Befreiung von sich selbst, Vergessen seines Leids und seiner Noth, Zufuhr geistigen Stoffs und Förderung des Gedankenflusses in lebhaft mitreissender Wechselrede, statt des bisherigen Zehrens an sich selbst und — manchmal mühsamen, ja stockenden — Spinnens aus sich selbst⁴⁾,

¹⁾ Die folgende Darstellung geht auf die bereits genannten Gedichte: Die Herbstfeier, Das Ahnenbild, An Landauer (Fragment) und das gereimte gleichnamige zurück. Das letzterwähnte ist wahrscheinlich an Landauers Geburtstag als Text zu einer bereits gegebenen Melodie gedichtet und im Chor vorgetragen worden; darauf deutet nicht nur die Gelegenheit, der Inhalt und der — sonst seit Jahren durchaus aufgegebenen, auch später lange noch nicht angewendeten — Reim hin, sondern auch das ungewöhnliche Metrum und die wenig gefeilte, etwas primitive Form.

²⁾ Es steht noch heute an der Königsstrasse; nur ist der Eingang von dieser in die Seitengasse (der Name ist mir entfallen) verlegt worden. Eine Gedenktafel wäre daran wohl am Platze.

³⁾ Die Herbstfeier hat im ganzen und in einzelnen Zügen viel Verwandtes mit einer Elegie des Xenophanes, so dass selbst der Gedanke an directe Einwirkung nicht ausgeschlossen scheint. Vgl. Thudichum, Die griechischen Lyriker... übersetzt... und erläutert... Stuttgart 1859. S. 121, Ein Festmahl.

⁴⁾ Litzmann 532 (16. Nov. 99): „Ich habe oft einen so langsamen Kopf, dass ich manchmal Tage und Wochen hinbringe, wo andere schneller

Aufgehen in einem gemeinsamen Hochgefühl, und doch wieder — was nicht gering anzuschlagen — einen Ehrenplatz. Gewiss wurde ihm der letztere eingeräumt, als dem Wiedergewonnenen und dem Genie, das ja auch — wie wenigstens seinen engeren Freunden bekannt sein musste — von berufener Seite¹⁾ Anerkennung gefunden hatte. Und Hölderlin, von Jugend an geizend nach Ehre und Ehrung, mochte sich durch die Wärme ihrer Huldigungen für die schmerzlich entbehrte Weite des Ruhms entschädigt fühlen.

So war auch ihm die Nacht zur schöneren Hälfte des Tages geworden. Er brauchte sie nicht mehr zu fürchten, deren Kühle den Kranken sonst frühe ins Bett gejagt (am 18. Juni; Litzmann 498), die den Unglücklichen seine Einsamkeit hatte doppelt fühlen lassen (Abendphantasie I 198f), die ihm zum Symbol der kalten Finsternis, grauser Barbarei und Verwirrung geworden war (die Kürze I 165f, An Diotima I 170, 171), wie das Sonnenlicht das lebenspendende und geist-erweckende Princip war (Dem Sonnengott I 160, Diotima I 169, Des Morgens I 198, Am Abend I 203 u. a.). Der Heliosanbeter sah, dass auch der Göttin Nacht ihr Cultus gebühre, der Geheimnisvollen, der Reichen, die mit freigebiger Hand gleichfalls Genüsse und Begeisterungen theilt, wenn sie auch ihm, dem frommen Dichter, nicht alle gewährt waren²⁾.

Hölderlin hätte sich der Liebe seiner Diotima für unwürdig halten müssen, wenn er ihr bis zur Verläugnung seines Jugendenthusiasmus für allgemeinemenschliche Interessen mit selbstischer Verzweiflung gedient hätte. Wie er kämpfte und wie ihm dabei das Andenken und der Wille der Geliebten beistand, davon zeugt Menons Klage um Diotima, gedichtet in Homburg 1800, wie B. Litzmann, dort „wenigstens begonnen“, wie Carl Litzmann

fertig sind“.... Vgl. auch 482, 485 („müßig und kopflos den ganzen Tag dazusitzen“), 513, 551 (Stuttgart, Sommer 1800).

¹⁾ Die bekannte Recension A. W. Schlegels in der Jenaischen Zeitung.

²⁾ Beglückt, wem ruhig liebend ein frommes Weib

Am eignen Herd in friedlicher Heimat lebt,

Es leuchtet über festem Boden

Schöner sein Himmel dem sichern Manne.

Denn, wie die Pflanze, wurzelt auf eignem Grund

Sie nicht, verglüht die Seele des Sterblichen,

Der mit dem Tageslichte nur ein

Armer auf heiliger Erde wandelt.

(Mein Eigenthum).

(348) meint. Gewiss haben ihn die Freunde Sinclair und Schmid, beide reichstreu, deutschnational gesinnt, ebenfalls in diesem Sinne, durch Wort und Beispiel, beeinflusst. Aus ihrem Umgang ist des Dichters Begeisterung für sociales Wohl sowohl neue Stärkung als auch bedeutsame Wandlung erflossen. Bisher starrer Doctrinär, Kosmopolit und Franzosenfreund, hörte er nun auf, im Siege der republicanischen Waffen auch den seiner republicanischen Ideale zu sehen und herbeizuwünschen. Mit dem Schritt zur Verchristlichung seiner Philosophie that er zugleich auch den zur Nationalisierung seiner weltbürgerlichen Ansichten. Er ward dazu gebracht, sich als fürs Vaterland sterbend zu denken (Der Tod fürs Vaterland, I 195f, vgl. auch An Eduard, I 205), und nicht nur im Gedicht, denn eine Stelle im Briefe an Neuffer vom 3. Juli 1799 (Litzmann 501, Schluss des 3. Absatzes) ist wohl nicht anders zu verstehen, als dass er sich und den Freund bereit weiss, dem Vaterland mit der Waffe in der Hand zu dienen. Doch dieser Entwicklung soll nicht ins einzelne nachgegangen werden. Wohl aber muss hervorgehoben werden, in welche Kämpfe und Zweifel der Weltbürger, der Deutsche und der Schwabe Hölderlin durch die politischen Verwicklungen seiner Zeit gebracht wurde. Unter den verschiedentlichen Formeln, in die man des Dichters Schicksal schon gebracht hat, findet sich auch die Behauptung (ich glaube Kühnes), Hölderlin sei an Deutschland zugrunde gegangen; eine Diagnose, so viel wert wie alle anderen, von Nichtpathologen gestellten, aber wohl auch nicht weniger. Er liebte sein Vaterland, auch als er es schmähte; er hoffte dessen Heil von Frankreich, wie so mancher andere; es kam Drangsal und Verderben. Hin und hergerissen von seinen Sympathien, verwöhnt vom Glauben an erdichtete Idealzustände der Menschheit, unfähig die verschlungenen Fäden mit dem Verstande zu entwirren, ohne historische Bildung, hatte er nicht die männlich resignierte Geduld, welche der Lohn fortgesetzter eingehender Betrachtung grosser Entwicklungen ist, nicht die Abhärtung, welche das Miterfahren der Enttäuschungen und Erfolge von Jahrtausenden mit sich bringt. Der Naturforscher Goethe, der Historiker Schiller konnten Ruhe gewinnen und bewahren; Geschichte und Natur hatten ihnen die Zuversicht gegeben, dass ihre Saat aufgehen muss, wenn auch nicht heut und nicht morgen. Welchen Trost aber hatte der Dichter, der nichts war als Dichter? Er sah Deutschland leiden, die Menschheit sich zerfleischen und wusste nicht, wozu? Eine

ganze Reihe von Gedichten führt uns sein zweifelgepeinigtes Fragen, seinen Kampf mit dem Irrewerden an einer göttlichen Lenkung menschlicher Schicksale vor (Der Mensch, Diotima (I 169f), An Diotima (170f), Hyperions Schicksalslied, Der Zeitgeist, Gesang des Deutschen, Der Frieden). Aber die meisten haben auch die erlösende Antwort bereit. Die Götter wissen, was sie thun, für sie ists Tag, wo wir in Nacht zu wandeln glauben, sie führen die Menschheit heraus aus dem wüsten Gewirr, in das sie sie um höherer Zwecke willen geworfen, welche des Menschen sterblicher Verstand nicht zu durchdringen vermag. Auch ein „grundloser Optimismus“¹⁾. Um zu leben, musste er glauben. Es liegt eine tröstende Zauberkraft in den Gemeinplätzen von den dunkeln Wegen der Vorsehung, von Gottes Liebe, die züchtigt, von der Nähe der Hilfe, wo die Noth am höchsten. Schelling erklärte, als Deutschland später noch bitterer litt, dass er seit dem Unglücke des Vaterlandes erst die Propheten recht verstehen gelernt²⁾, und es ist keine Phrase, dass Hölderlin dasselbe von sich hätte sagen können; keine Partie des alten Testaments hat so sichtbare Spuren von Einwirkung bei Hölderlin zurückgelassen, wie die Propheten.

Als Hölderlin seine Heimat wieder betrat, war eben die Flut des Moreauschen Feldzuges darübergegangen. Französisches Heer stand im Lande, Stuttgart selber hatte starke Einquartierung. Während dieses und der vorhergehenden Kriege hatte Württemberg furchtbar gelitten, umso mehr, als die Spannung zwischen dem Hof und der vorwiegend franzosen- und revolutionsfreundlichen Bevölkerung, der Widerstreit zwischen allgemeindeutschen und particularistisch - schwäbischen und württembergischen Interessen das Land in eine schwankende, zweideutige Haltung hereingedrängt

¹⁾ Hieronymus Lorm hat ein Buch geschrieben, das diesen Titel trägt. Es wird darin, wie ich einer Recension Jerusalems in der Neuen Freien Presse entnehme, der „wissenschaftliche Pessimismus“ auf die Ergebnisse der Kantischen Vernunftkritik gegründet, der dann seiner höhere Auflösung in der Freude an der dem Menschengeste innewohnenden Sehnsucht nach Unendlichem findet. Sowohl diese Fundierung, als die Überwindung des Pessimismus weisen augenfällige Verwandtschaft mit den Gedankengängen Hölderlins auf.

²⁾ Wohlwill, Weltbürgerthum und Vaterlandsliebe, S. 58. Auch die folgende Darstellung der Stimmungen im damaligen Württemberg geht auf dieses Buch zurück.

hatte, die es mit den Drangsalen und Brandschatzungen seitens der Franzosen sowohl, als auch mit der Züchtigung seitens der Kaiserlichen bitter hat büssen müssen. Materiell erschöpft und gequält, zerrissen und uneins in sich selbst, irregeworden an der natürlichen Pflicht, dem Eindringling Widerstand zu leisten, irregeworden auch am Glauben an das Heil, das man sich vom Siege der Republik versprochen hatte, muthlos und gedemüthigt, hatte das Land nur einen Wunsch: Frieden. Doch andererseits scheinen gerade die letzten Siege der Republik neue Hoffnungen gezeitigt zu haben; in weiten Kreisen erwartete man einen Umschwung der Dinge und arbeitete darauf hin, in der Hoffnung, die Franzosen werden diesen Wünschen bei den Friedensverhandlungen Erfüllung erzwingen. Die republicanische Propaganda gewann neuen Boden, vielfach fanden revolutionäre Umtriebe statt, deren Endziel nichts geringeres als die Gründung einer alemannischen, ja einer süddeutschen Republik bildete¹⁾. Die Strömung erstreckte sich auf den schwäbischen Kreis und auf Baiern und wurde wahrscheinlich von der Schweiz aus lebhaft gefördert. — Natürlich ist in Hölderlins Correspondenz nichts zu finden, was direct auf eine, wenn auch nur moralische, Betheiligung an diesen Bestrebungen hinwiese oder auch nur den Beweis erbrächte, dass er von der Propaganda positive Kunde gehabt. Seine Gesinnung aber, seine Beziehungen, vor allem der Ton, in dem er in seinen Briefen von der politischen Lage spricht, die geheimnisvollen, feierlichen, freudigen Andeutungen, mit denen er auf die kommenden Dinge hinweist, machen es mehr als wahrscheinlich, dass er irgendwelche Informationen hatte, die seinem optimistischen Glauben neue, kräftige Nahrung gaben. Er spricht von der „schönen und grossen Zeit“, in der er lebt (Litzmann 551), er verspricht der Schwester: „Wir werden wohl noch manche schöne Tage zusammen haben, besonders, wenn der Friede endlich da seyn wird, der, wie mir heute ein französischer Offizier sagt, beschlossen seyn soll“ (Litzmann 553). Und als er — nach der Schweiz ziehend — vom Bruder brieflich Abschied nimmt, schreibt er:.... „nimm zum Abschiede die stille, aber unaussprechliche Freude meines Herzens in Dein Herz — und lasz sie dauern, bis sie nicht mehr so die einsame Freude von Freund und Bruder ist — Du fragst welche? — Diese, theure Seele, dasz unsere Zeit nahe ist, dasz uns der

¹⁾ Wohlwill, S. 47 und Anmerkung.

Friede, der jetzt im Werden ist, gerade das bringen wird, was er und nur er bringen konnte; denn er wird vieles bringen, was viele hoffen, aber er wird auch bringen, was wenige ahnden. — Nicht dasz irgend eine Form, irgend eine Meinung und Behauptung siegen wird, dies dünkt mir nicht die wesentlichste seiner Gaben. Aber dasz der Egoismus in allen seinen Gestalten sich beugen wird unter die heilige Herrschaft der Liebe und Güte, dasz Gemeingeist über alles in allem gehen, und dasz das deutsche Herz in solchem Klima, unter dem Segen dieses neuen Friedens erst recht aufgehn, und geräuschlos, wie die wachsende Natur, seine geheimen Kräfte entfalten wird, dies mein' ich, dies seh' und glaub' ich, und dies ist's, was vorzüglich mit Heiterkeit mich in die zweite Hälfte meines Lebens hinausseh'n lässt“ (Litzmann 558). Mit welcher Freude ihn die Nachricht vom Friedensschlusse erfüllte, bekundet der Eingang des Briefes an die Schwester vom 23. Februar 1801 (Litzmann 579f) und die betreffende Stelle in dem an Landauer (Litzmann 583): „Was mich vorzüglich mit demselben freut, ist, dass mit ihm die politischen Verhältnisse und Missverhältnisse überhaupt die überwichtige Rolle ausgespielt und einen guten Anfang gemacht haben zu der Einfalt, welche ihnen eigen ist¹⁾; am Ende ist es doch wahr, je weniger der Mensch vom Staate erfährt und weiss, die Form sei, wie sie will, um desto freier ist er. — Es ist überall ein nothwendig Übel, Zwangsgesetze und Executoren derselben haben zu müssen. Ich denke, mit Krieg und Revolution hört auch jener moralische Boreas, der Geist des Neides auf, und eine schönere Geselligkeit, als nur die ehernbürgerliche mag reifen!“²⁾ — Dass im Schweizer

¹⁾ Wohl ein Stilfehler, der leicht zu berichtigen wäre. Gemeint ist gewiss: „die Einfalt, welche den politischen Verhältnissen eigen sein sollte“, wobei Hölderlin wohl das Bild des griechischen Staatslebens, wie er sich vorstellte, vor Augen hatte.

²⁾ Man vergleiche mit dieser Stelle Schleiermachers Betrachtungen über das Staatsleben, über die Formen des menschlichen Zusammenlebens überhaupt, wie sie sind und wie er sie herbeiwünscht und ahnt: „So fern ist dies Geschlecht von jeder Ahndung, was diese Seite der Menschheit wohl bedeuten mag“, ... „dass alle glauben, der sei der beste Staat, den man am wenigsten empfindet, und der auch das Bedürfnis, dass er da sein müsse, am wenigstens empfinden lässt“. Die socialen Formen von heute sind nur auf die nächsten, unmittelbarnützlichen Zwecke gerichtet; der Mensch „sucht und findet“ in ihnen „nicht Gewinn an neuem inneren Leben. Hieran vielmehr hindert ihn jegliche Gemeinschaft, die er eingeht vom ersten Bande

Brief, so enthusiastisch er den Frieden begrüsst, die auf ihn gesetzten positiven Hoffnungen denn doch um ein kleines herabgestimmt erscheinen und die Gleichgiltigkeit gegen die voraussichtlichen Veränderungen der Staatsform noch mehr betont, im Vergleich mit dem Nürtinger Brief an den Bruder, kann damit zusammenhängen, dass Hölderlin in der Schweiz überhaupt weniger zu rosigger Auffassung der Dinge neigen mochte, oder es wirkten vielleicht gewisse Stuttgarter Suggestionen nicht mehr so mächtig. Bemerkenswert ist im Schweizer Brief die Wahl des Ausdrucks „Geselligkeit“. Sie weist im Zusammenhang mit den Stellen desselben Schreibens, die den in Stuttgart genossenen geselligen Freuden gewidmet sind, darauf hin, dass der Stuttgarter Freundeskreis dem Dichter zugleich Muster im kleinen und Bürgschaft war für die schönen socialen Verhältnisse, die er nun so zuversichtlich kommen sah. So hatte er auch den Adel seiner Diotima und sein Verhältnis zu ihr als Vorbedeutung und Keim einer künftigen erfreulichen Gestaltung des Volkslebens angesehen¹⁾. Auch hier also, als staatengründendes und völkerbeglückendes Princip, sollte die freie Neigung, die sanfte Stimme der Natur, an Stelle des starren Vernunftgebotes und willkürlicher Satzung

der Erziehung an, wo schon der junge Geist, statt freien Spielraum zu gewinnen und Welt und Menschheit in ihrem Umfang zu erblicken, nach fremden Gedanken beschränkt und früh schon zu des Lebens langer Knechtschaft gewöhnt wird.“ ...„so begreift auch nicht der Mensch von heute, wenn jemand ihm andere Zwecke vorhält, von andern Verbindungen und einer andern Gemeinschaft der Menschen redet, er fasst nicht, was man Besseres und Höheres wollen könne“. Doch „es keimet überall die Saat der Zukunft!“... „der Welt zum Trotz verschwindet endlich Misstraun und Argwohn“ (der auch die Brüder im Geiste trennt), „wenn immer das gleiche Handeln wiederkehrt und gleiche Ahndung oft das fromme Bruderherz ermahnt“. (Monologe, SS. 34 — 37; gleichfalls nach Meyers Volksbüchern citiert). Mit ebendem Recht, mit welchem Hölderlins Bekanntschaft mit den Reden Schleiermachers angenommen wurde, darf wohl auch die mit den Monologen vorausgesetzt werden. Es dürfte sich übrigens aus den noch anzuziehenden Anklängen ergeben, dass das 1800 erschienene Buch auf Hölderlin in der That bedeutsamen Einfluss geübt hat.

¹⁾ Die Liebe I 166f. Die Liebe, die „himmlische Pflanze“ wird angerufen:

Wachs' und werde zum Wald! eine beseeltere,
Voll entblühende Welt! Sprache der Liebenden
Sei die Sprache des Landes,
Ihre Seele der Laut das Volks!

Man vgl. ferner Diotima I 169, Diotima (erweiterte Fassung) I 169f, An Diotima (2) I 170f.

treten¹⁾, und er mit seinen Freunden gehörte zum „schönen freien Bündnis der Verschworenen für die bessere Zeit“²⁾).

Und es scheinen in der That bei den abendlichen Zusammenkünften der Stuttgarter Genossen die grossen politischen Tagesfragen jedes andere Interesse in den Hintergrund gedrängt zu haben. In der Herbstfeier heisst es :

Eins nur gilt für den Tag³⁾, das Vaterland, und des Opfers
Festlicher Flamme wirft jeder sein Eigenes zu.

Darum kränzt der gemeinsame Gott umsäuselnd das Haar uns,

Und den eigenen Sinn schmelzet, wie Perlen, der Wein.

Diesz bedeutet der Tisch, der geehrte, wenn wie die Bienen,

Rund um den Eichbaum, wir sitzen und singen um ihn,

Diesz der Pokale Klang, und darum zwinget die wilden

Seelen der streitenden Männer zusammen der Chor.

Durch das ganze Gedicht weht ein patriotischer und zwar württembergisch - patriotischer Geist. Zum erstenmal seit zehn und mehr Jahren werden die Heroen des Landes wieder genannt, Barbarossa, Christoph, Konradin. Die Begeisterung überwältigt den Dichter, er muss sie mit den Gefährten theilen. Die Genien oder Götter des Vaterlands werden angerufen :

Aber ihr, ihr Gröszeren auch, ihr Frohen, die allzeit

Leben und walten, erkannt, oder gewaltiger auch,

Wenn ihr wirket und schafft in heiliger Nacht und allein herrscht

Und allmählig empor ziehet ein ahnendes Volk,

Engel des Vaterlands! o ihr, vor denen das Auge,

Sey's auch stark, und das Knie bricht dem vereinzelt Mann,
Dasz er halten sich musz an die Freund' und bitten die Theuern,

¹⁾ Das ist das Vermächtnis, das in der bereits erwähnten grossen Empedoklesscene der scheidende Weise seinen Landsleuten ans Herz legt. — Wie altgewurzelt übrigens die Idee bei Hölderlin ist, beweist eine, erst von B. Litzmann (I 93f) veröffentlichte „Hymne an den Genius Griechenlands“ aus dem Jahre 1789, in welcher es heisst: „Im Angesichte der Götter | Beschlosz dein Mund, | Auf Liebe ein Reich zu gründen. | Da staunten die Himmlischen alle. | Zu brüderlicher Umarmung | Neigte sein königlich Haupt | Der Donnerer nieder zu dir, | Du gründest auf Liebe dein Reich.“ Was hier für das Leben im Staate, an anderen Stellen für die Liebe und die Religion in Anspruch genommen wird, bildet den Grundgedanken der grossen Antithese „Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter“ (I 173).

²⁾ Schleiermacher, Monologe 37.

³⁾ den Tag der Herbstfeier.

Dasz sie tragen mit ihm all die beglückende Last,

.

..... voll ist das Herz, aber das Leben ist kurz,

Und was uns der Himmlische Tag zu sagen geboten,

Das zu sagen, mein Schmidt, reichen wir Beide nicht aus.

Treffliche bring' ich dir, und das Freudenfeuer wird hoch auf

Schlagen, und heiliger soll sprechen das kühnere Wort¹⁾.

Das „kühnere Wort“, das „heiliger“ sprechen soll in der Nacht (auch schon V. 24: „zu Tieferem Freundesgespräche die Nacht“) weist auf geheime Kunde oder geheime Wünsche hin, die nicht am Tage und nur unter Freunden laut werden dürfen. Auch im Ahnenbild spricht der Hausvater „beim nächtlichen Mahl“ mit den Freunden „vom Vergangenen viel, vieles von Künftigem“; sogar im Geburtstagslied werden die Schicksale des Landes wenigstens gestreift (V. 17f). Ein anderes Mitglied der Tafelrunde, Neuffer, hat in demselben Jahre einen „säcularischen Gesang“ verfasst, dessen Trauerklage über Deutschlands tiefen Fall gleichfalls in frohe Zuversicht ausklingt. Die von Wohlwill (91f) mitgetheilten Strophen des aus einigen Oden aufgebauten Gedichts lauten:

— wer zählt die Noth und die Wechsel alle,

Die uns zehn bluttriefende Jahre brachten?

Wer, und wenn aus eherner Brust ihm hundert

Zungen ertönten?

Wer durchblickt den Schleier der dunklen Zukunft?

Aber, wie die Loose des Glücks auch fielen,

Weinend klagt Germania, einst der Helden

Fruchtbare Mutter,

Ob der Söhne entartetem Stamm und fürchtet,

Ihres Schlachtenruhmes beraubt, durch fremde

¹⁾ Ich citiere nach Köstlin. B. Litzmann bringt das Gedicht nach dem ersten Druck (1807), dem offenbar eine Redaction aus der Zeit nach der Erkrankung des Dichters zugrunde liegt. — Die „Engel des Vaterlands“ (wie „Engel des Jahres“, „Engel des Hauses“ in Heimkunft V. 90, 91 — I 250) weisen auf Hölderlins damals eingeschlagene Richtung hin, hellenische Vorstellungsart mit christlicher zu verschmelzen; vgl. die „Engel der sieben Gemeinden“ Offenbarung Johannis I 20, II, III. — Sonst hat Hölderlin „Genius“ und „Genien“ (auch noch in dem 1801 geschriebenen Gedichte Der Winter V. 25 „Genien“, 28 „Geniuskräfte“).

Übermacht zerfleischt, der geschlag'nen Wunde
Schwere Verblutung.

.
.

Vaterland! Dein heiliger Name glühe
In der Bürger Herzen mit reiner Flamme,
Von dem Thron des Fürsten bis zu des Landmanns
Niedriger Hütte.

Weggetilgt sei jegliche Spur von Selbstssucht,
Dass am vesten Bundesaltar der Eintracht
Sich die deutschen Völker zu Einem Volke
Muthig vereinen.

Das klingt nun freilich — an Hölderlins Sprache gehalten, auch an die des Nürtinger Briefes an den Bruder — eher rhetorisch als lyrisch, dafür aber auch klarer und concreter. In Hölderlins Munde werden die Hoffnungen, die ihn und die Gesinnungsgenossen beseelten, zu Prophetien. Schon vor zwei Jahren hatte er zu ahnen gewagt, er und Diotima werden einen Umschwung erleben. „Die Himmlischen sind jetzt stark, sind schnell“ heisst es im Gedicht Diotima (I 170);

Sieh! eh noch unser Hügel, o Liebe, sinkt,
Geschieht's und ja! noch siehet mein sterblich Lied
Den Tag, der, Diotima! nächst den
Göttern mit Helden dich nennt, und dir gleicht.

Nun aber hat ers eiliger. „Des Jahrs Vollendung ist nahe!“ ruft er im Archipelagus (V. 274) und in der „Ermunterung“¹⁾ vollends sieht er schon das ersehnte Glück unmittelbar über die Völker hereinbrechen, und in solcher Fülle, dass die Menschheit zu klein scheint, es zu fassen: die ganze Natur wird theil daran nehmen, wie die ängstlich harrende Creatur nach Pauls Römerbrief (VIII 19—23) theilnehmen wird an der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.

¹⁾ Von B. Litzmann (I 231) in den „Herbst 1800“ versetzt. Das Gedicht klingt aber an den Nürtinger Brief so deutlich an, selbst in einzelnen Wendungen, dass man versucht wäre, es um dieselbe Zeit entstanden zu denken (Weihnachten 1800).

O Hoffnung! bald, bald singen die Haine nicht
 Des Lebens Lob allein, denn es ist die Zeit,
 Dass aus der Menschen Munde sie, die
 Schönere Seele, sich neu verkündet,
 Dann liebender im Bunde mit Sterblichen
 Das Element sich bildet, und dann erst reich,
 Bei frommer Kinder Dank, der Erde
 Brust, die unendliche, sich entfaltet,
 Und unsre Tage wieder, wie Blumen, sind,
 Wo sie, des Himmels Sonne, sich ausgeteilt
 Im stillen Wechsel sieht und wieder
 Froh in den frohen das Licht sich findet,
 Und er, der sprachlos waltet und unbekannt
 Zukünftiges bereitet, der Gott, der Geist
 Im Menschenwort, am schönen Tage
 Kommenden Jahren wie einst, sich ausspricht.

Die utopistische Vorstellungsweise, dass auch die Kräfte der Natur sich üppiger entfalten werden, war ihm offenbar aus der Bibel geläufig¹⁾, und auch die letzte Strophe gemahnt an die Propheten, wo sie von der Ausgiessung des Geistes über das Volk sprechen²⁾.

Nun sollte es anbrechen, das Zeitalter, das er seit jeher gehofft, zu dessen Herbeiführung er sich mit den Jugendfreunden, mit Hegel insbesondere, verschworen, das Reich Gottes, aber auch das Reich der glückseligen Inseln, auf denen der Natur ein „neues Pantheon aufgeführt“, und dessen Verfassung auf Likurg, Plato und Aristoteles aufgebaut werden sollte. Was Heinse vielleicht nur herzerfreuendes Spiel der Phantasie und effectvoller Romanabschluss sein mochte, das war Hölderlin ein Dogma.

¹⁾ Zacharias VIII 18: „...die Saat soll gedeihen; der Weinstock soll seine Frucht bringen, und die Erde ihren Ertrag liefern, und der Himmel seinen Thau geben; und ich will alles dieses dem Überreste dieses Volkes zum Besitze geben“. Vgl. auch Joël IV 18, Amos IX 13 und viele andere.

²⁾ Jesaias XXXII 15: „Bis über uns der Geist sich ausgiesst aus der Höhe;“... Ezech. XXXVI. 27: Meinen Geist will ich in euer Inneres legen, und will machen, dass ihr nach meinen Vorschriften wandelt, meine Gesetze beobachtet, und sie haltet. Joël III 1f: „Und es wird geschehen nach diesem, da werde ich meinen Geist ausgiessen über alles Fleisch; und es werden weissagen eure Söhne, und eure Töchter;“ usw. Vgl. auch Jesaias XLIV 3; Ezech. XXXVII 14, XXXIX 29.

Nur zweierlei raubte ihm die Ruhe des Glaubens. Erstens die Besorgnis, ob der menschliche Geist stark genug sein werde, die Fülle des göttlichen zu tragen, ob das plötzlich erwachte Kraftgefühl das Volk nicht schwindeln machen und zu Ausschweifung und Missbrauch verführen werde, wie er es ja an den Franzosen, und wo sonst ihr Beispiel wirkte, selbst erlebt hatte. So ist wohl seine Bitte an den Gott des Himmels (den „Aetherischen“), der „die Zeiten erneut“ und „die stillen Herzen der alternden Menschheit erfrischt und ergreift“, in Der Heimkunft (I 248) zu verstehen:

Vieles bat ich zulieb dem Vaterlande, damit nicht

Ungebeten uns einst plötzlich befehle der Geist¹⁾.

Zweitens die Ungeduld, die unruhige Begleiterin der Zuversicht. Es kann aber auch sein, dass die erweiterte Ausführung des Gedichts An die Deutschen (I 231ff), die B. Litzmann in den Herbst 1800 setzt, und die der schmerzlichen Erwartung Ausdruck gibt, vor jenen Nachrichten entstanden ist, welche den Brief an den Bruder und die „Ermunterung“ eingegeben haben müssen.

Schon zu lange, zu lang irr' ich dem Laien gleich

In des bildenden Geists werdender Werkstatt hier,

Nur was blühet, erkenn' ich,

Was er sinnet, erkenn' ich nicht.

Und zu ahnden ist süß, aber ein Leiden auch

Und schon Jahre genug leb' ich in sterblicher,

Unverständiger Liebe

Zweifeln immer bewegt um ihn,

Der das stetige Werk liebend aus dämmernder

Voller Seele und mir näher, dem Sterblichen,

Wo ich zage, des Lebens

Reine Tiefe zur Reife bringt.

Schöpferischer, o wann, Genius unsres Volks,

Wann erscheinst du ganz, Seele des Vaterlands,

.

¹⁾ Auch im „Dichterberuf“ (in Nürtingen 1801 neu gedichtet, I 251f) ist die Rede vom „unerhofften Genius“, der über Hölderlin und die Zeitgenossen gekommen sei, aber hier ist der Geist der stürmischen Revolutions- und Kriegezeiten mit ihren erschütternden Wirkungen im allgemeinen gemeint. — Die Heimkunft bezieht sich in den Versen 79—89 direct auf den geschlossenen Frieden und seine zu erwartenden segensreichen Folgen.

Und der Schluss :

Wohl ist enge begrenzt unsere Lebenszeit,
 Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir,
 Doch die Jahre der Völker,

Sah ein sterbliches Auge sie?

Wenn die Seele dir auch über die eigne Zeit
 Sich, die sehnende schwingt, trauernd verweilest du
 Doch am kalten Gestade

Bei den Deinen und kennst sie nicht.

Vor der Ermunterung ist jedenfalls die Herbstfeier geschrieben,
 deren Schluss :

Kommt und reicht, ihr Lieben, die Hand! das möge genug sein,
 Aber die grössere Lust sparen dem Enkel wir auf.

die politisch-socialle Wiedergeburt meint.

Für das Verständnis der überschwenglichen Hoffnungen am Schluss des Jahres möchte ich noch zwei Momente geltend machen. Zuerst ein reinpersönliches. Hölderlin hatte eine Enttäuschung erfahren in seiner Aussicht, er werde sich in Stuttgart vom Schriftstellern und Stundengeben erhalten können, und so musste er sich entschliessen, wiederum zur Hofmeisterei zu greifen, als sich die erste Gelegenheit darbot. Vom bescheidenen Vermögen, das da war, zu zehren und auf diese Weise die Mutter! zu verkürzen, demüthigte ihn; in was er seinen Wert setzte, verstand sie nicht, was sie wollte, dass er werde, wollte er nicht, und so mochte er ihr wohl manchmal als Arbeitscheuer vorkommen. Daher die Befangenheit, der devote Ton der Briefe, die an sie gerichtet sind, daher allein wohl auch der Entschluss, nach der Schweiz zu gehen und wieder ganz auf eigenen Verdienst angewiesen zu sein. Dass er für diesen Entschluss nachhinein noch andre Motive angibt, namentlich das Bedürfnis nach Ruhe und Stille, scheint mir auf Selbsttäuschung zu beruhen. Eben das Verlassenmüssen von Verhältnissen, deren heilenden und fördernden Einfluss er erfahren, das Gefühl, in die Verbannung zu gehen, des Brotes halber, dann äussere Angelegenheiten, Besorgungen, Abschiednehmen, was alles mit der Reise zusammenhieng: das konnte „die betäubende Unruhe“ in ihm hervorgerufen haben, vor der er nun in die Einsamkeit zu fliehen vorgab (S. den Brief an die Schwester, Litzmann 555). Aus diesen complicierten Missgefühlen persönlicher Art flüchtete er sich nun mit umso grös-

serem Ungestüm in die Sphäre der allgemeinen Angelegenheiten und suchte darin Trost und Vergessen.

Ein anderes Moment darf in dem logisch wenig begründeten, aber psychologisch wirksamen Bewusstsein gesucht werden, an der Schwelle eines neuen Jahrhunderts zu stehen. Schon zur Jahreswende 1798|99 hatte er nach dem Glückwunsche für seine Familie ausgerufen: „Und dann ein neues groszes glückliches Jahrhundert für Deutschland und die Welt!“ (Litzmann 467). Von Hölderlins Freunden hat Neuffer, wie bereits erwähnt, einen „säcularischen Gesang“ gedichtet. Und gewiss standen die übrigen Freunde im Banne derselben Empfindungen. Derartigem mystischem Spiel mit conventionellen Zeitrechnungsbehelfen können sich auch logisch strengere Geister nicht immer entziehen. Wir erfahren es täglich an uns. Nur muss man unterscheiden. Die intelligente bürgerliche Masse, der Hölderlin angehörte, hat seither ein hundertjährige Geschichte hinter sich. Ein Jahrhundert aufreibender Kämpfe, übermächtiger Leistungen und berausender Genüsse, die bei der weitaus grösseren Mehrheit das Gefühl der Erschöpfung, vielfach des Ekels, das Bedürfnis nach starken, selbst unnatürlichen Reizen, bei vielen das nach Erlösung oder Wiedergeburt zurückgelassen haben. Aber neue Massen drängen sich heran, mit noch nicht abgenützten Hirnen und Nerven, und ringen nach dem Rechte, sich zu bethätigen. Jene sagen mit müdem oder cynischem Lächeln: „Decadenz!“ und „fin de siècle!“ Diese, frisch und stark wie erobernde Barbaren, stärker noch durch den neuen Glauben, der selbst über ihre Kreise hinaus wirkt, begrüßen das kommende Jahrhundert: „Unsere Zeit ist nahe!“ Hölderlin gehörte jenen Kreisen an, die ebenfalls erst auf die politische Arena sollten. Wer heute eine möglichst treue Analogie für die Ideenrichtung suchen wollte, in der es den Dichter zog und trieb, der müsste, glaub' ich, unter die Utopisten gehen, die Socialdemokraten, oder, was noch zutreffender wäre, unter die Anarchisten nach Art der Brüder Réclus.

Dem Bilde der Eindrücke und Einflüsse, die Stuttgart dem Dichter geboten, soll nur noch ein Zug hinzugefügt werden. Wie bereits erwähnt, ertheilte Hölderlin einem jungen Manne Stunden in der Philosophie. Es wäre nun wohl kaum mit seiner Subjectivität zu vereinbaren, dass er sich bei diesem Geschäfte auf blosse Mittheilung fremder Denkresultate beschränkt hätte; umsoweniger, als er ja selbst durch anhaltende und anstrengende Beschäftigung

mit philosophischen Fragen zu eigenen Ergebnissen gekommen zu sein glaubte, die er noch im Sommer 1801 hoffte, als Docent in Jena verwerten zu können (Litzmann 590). Die betreffende Stelle im Brief an Schiller ist unklar genug, wie er denn überhaupt der Sprache der Begriffe wenig mächtig war, und erlaubt keine Schlussfolgerungen auf den Inhalt seiner Philosophie. Immerhin ist es von Wichtigkeit, zu wissen, dass der Dichter auch zu jener Zeit, wo er so vielen — man kann sagen — berausenden Einflüssen hingeben war, Veranlassung hatte, sich und anderen über den status praesens seiner philosophischen Meinungen klare Rechnung und verständliche Auskunft zu erstatten.

Zweierlei wünschte ich, dass mir im Vorangehenden gelungen wäre. Erstens, die wichtigsten Quellen aufzudecken, aus denen der Dichter während seines Stuttgarter Aufenthalts Bereicherung seines Vorstellungsvorraths und Hebung seines Kraftgefühls schöpfen konnte, und zu zeigen, dass er es wirklich gethan hat und damit in eine neue Epoche seines Schaffens getreten ist, die man, nach Inhalt und Ton der nun entstandenen Gedichte, als die dithyrambische, nach Umfang und Composition derselben, als die der grossen Formen bezeichnen könnte. Zweitens und zugleich, die damals gewonnenen Motive blosszulegen, welche, mit älteren zusammenverwoben, die etwas complicierte Textur von Brod und Wein ergeben haben. Und diese wollen wir uns nun endlich näher besehen, und, wo es noth thut, zerfasern.

Die Verse 1—12 haben die deutlichsten stofflichen Spuren ihrer Entstehungszeit aufbehalten. Wir sind offenbar in einer grösseren, verkehrsbelebten Stadt, vielleicht in einer Residenz, wo Vornehme wohnen (*die mit Fackeln geschmückten Wagen*). Die *Freuden des Tags* und die *Trauben* deuten auf Herbst und Weinlese hin, der rechnende *Kaufmann* auf Eindrücke aus Landauers Haus, das *Saitenspiel* selbst gemahnt an die „goldenen Stunden der Musik“ und an die in der Herbstfeier (V. 81) gepriesene Musikfreundlichkeit Stuttgarts. *Einsam* fühlte sich der Dichter auch noch in Stuttgart dann und wann (Litzmann 554, vgl. auch 555; Herbstfeier V. 105f; *Mein Eigenthum*; *Ermunterung*, die ersten Verse). *Ferner Freunde* hatte auch er zu gedenken: Heinses,

Sinclairs, Schmids, Böhlendorfs. Die *Jugendzeit* ward auch ihm nähergerückt und — wie stets, wenn man nach Jahren die Heimat wiedersieht — zugleich ferner (Herbstfeier V. 39ff).

15. *Geheim* kommt der Mond, d. h. still und bescheiden, im Gegensatze zum stolzen Lauf des Sonnengottes, der mit seiner Wonne des Dichters Seele trunken macht, den er „goldner Töne voll“ „sein Abendlied auf himmlischer Leier“ spielen hört (in Sonnenuntergang I 161), unter dessen ehernem Wagen (im „blinden Sänger“ I 238) der Boden am Mittag dröhnt, dass „der Berg es nachhallt“, und den der Sänger in der Nacht „vom Untergang zum Oriente eilen“ hört. Auch der gewöhnliche Sprachgebrauch kennt Farbentöne und schreiende Farben, eine psychische Erscheinung, die beim Dichter nur intensiver auftritt und vollends dem blinden Sänger mit grosser psychologischer Feinheit zugeschrieben ist.

Die *Schwärmerische* wird die Nacht genannt im Gegensatz zum *besonnenen Tag* (24).

16. *Wenig bekümmert um uns* scheinen die Götter bei Hölderlin überhaupt zu sein (vgl. V. 111f, 127, Die Liebe V. 7f, Lebenslauf V. 9ff); aber sie scheinen es nur; die Menschen sind es, die der Götter nicht achten, die sie nicht kennen (Am Abend I 203 u. a.); darum wandeln sie auch in Nacht und Noth. Die Entzweiung zwischen Menschen und Göttern ist die Quelle alles Ungemachs („seit der gewurzelte | Allentzweiende Hass Götter und Menschen trennt“, ... Der Abschied I 168); einer der Hauptgedanken unseres Gedichtes. Andererseits aber neigt der Dichter auch hie und da zur Art, wie Epikur die Götter auffasst, der Sorge und Mühe um Welt und Menschen mit der Seligkeit der Ewigen unvereinbar hält. Die Götter werden gern „müheles“ (z. B. Am Abend) genannt, Helios „spottet der Sorge“ (Der Mensch V. 36; vgl. Hyperions Schicksalslied).

17. *die Erstaunende*; offenbar hat die Personification die vor des Dichters Blick auftaucht, weitgeöffnete, befremdet in die Ferne gerichtete Augen, während der besonnene Tag einen gesammelten Blick haben müsste.

Fremdlingin unter den Menschen; denn sie waltet, wie die Götter überhaupt, unerkant von den Menschen; übrigens erscheint die Bezeichnung noch speciell motiviert in V. 19—22, was Wirth momentan übersehen haben muss, wenn er (Vorarbeiten und Beiträge 6, Anm. 7) Bedenken gegen den Ausdruck für möglich hält.

18. *traurig*; der Tag wird z. B. in Des Morgens „du Freudiger!“ angerufen. Man vergleiche aber auch das Epigramm „Sophokles“ (I 153):

Viele versuchten umsonst, das Freudigste freudig zu sagen,

Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer, sich aus.

19. *der Hoherhabnen* könnte bei flüchtigem Lesen als gen. plur. aufgefasst und für eine Umschreibung statt „Götter“ genommen und *ihr* (20) sowie *sie* (21, 22) auf *Gunst* bezogen werden; es ist aber natürlich die Nacht gemeint.

19—22. Vgl. Cic. De Deorum natura III 44: „...., Amor, Dolus, Morbus, Labor, Invidentia, Fatum, Senectus, Mors, Tenebrae, Miseria, Querella, Gratia, Fraus, Pertinacia, Parcae, Hesperides, Somnia, quos omnis Erebo et Nocte natos ferunt“; sowie Hesiods Theogonie 211—225.

23. *der oberste Gott*; das Bedürfnis Hölderlins, in seinen pantheistischen Polytheismus Einheit zu bringen, spricht sich aus im Brief an den Bruder aus der Schweiz: „...., a Deo principium. — Wie wir sonst zusammendachten, denke ich noch, nur angewandter! Alles unendliche Einigkeit, aber in diesem Allen ein vorzüglich Einiges und Einigendes, das, an sich, kein Ich ist, und dieses sey unter uns Gott!“ (Litzmann 585). Also eine Annäherung zum Monotheismus, doch noch immer kein persönlicher und kein supra- oder extramundaner Gott. *der oberste Gott* ist der Aether, wie ich noch versuchen werde zu erweisen.

der so dich liebet; Heinse als Liebling der Götter, das entspricht den beiden bereits mitgetheilten brieflichen Äusserungen Hölderlins über ihn (Litzmann 386, 404).

23f. Es mag auf irgend eine Äusserung Heinses zurückgehen, dass er den Tag der Nacht vorziehe; dies entspräche auch der Geistesrichtung des Kunstkenners, der so gern in Licht, Farben und Gestalten schwelgte. Doch findet sich gerade im Ardinghello eine Stelle, die damit nicht in Einklang zu bringen ist. Es fällt dies umso mehr auf, als sie viel Verwandtes mit der Exposition von Brod und Wein hat¹⁾.

¹⁾ Ardinghello II 77: „Nacht ist doch die schönste Ruzeit von Geschäften; wo die Phantasie die freisten Flüge thut, und der Mensch am meisten seiner selbst genießt“. — „Rom schläft; der blaue unermessliche Aether schwebt darüber wie eine Henne über ihren Küchlein, und blinkend hell Gestirn erleuchtet selig die Gegenden. Alles ist still; nur plätschern

25. *ein klares Auge*; wie das Heinses.

25f. Schliesst man die Augen, so hat man den Eindruck der Nacht; *eh es die Noth ist* = am Tage; d. h. also, den Tag in Nacht verwandelt.

27. *ein treuer Mann*; denn sonst meint das Sprichwort, die Nacht sei keines Guten Freund. Der treue Mann macht hier wieder die Nacht zum Tage.

28. Es ziemt sich, ihr göttliche Ehren zu erweisen.

29. *den Irrenden* ist im weitesten Sinne zu verstehen, wobei man zu bemerken hat, dass, wo Hölderlin das Wort gebraucht, auch immer ein Gefühlszustand mitgemeint ist¹⁾. Derlei Zustände, wo weder Kopf noch Herz sich zurechtfinden, werden von ihm sehr häufig mit „Nacht“ bezeichnet, ob sichs nun um Personen oder um Völker und Zeiten handelt²⁾.

angenehm die Springbrunnen: heilige Symbole des ewigen Lebens in der Natur. — Mit der Einbildung überschau' ich unter mir den alten Campus Martius in der lieblichen Dunkelheit: und mir fängt das Herz stärker an zu schlagen, und Feuer rinnt durch meine Adern“. Es folgt nun eine Schilderung des Stadttheils, und wie ihn die munter spielende Jugend und die auf und abgehenden, Rath pflegenden Väter des Volks beleben.

¹⁾ Er räth dem Bruder, alle Beleidigungen und Widerwärtigkeiten „in den ruhigen Verstand aufzunehmen, statt ins gute Gemüth“, und glaubt zu seinem eigenen Troste, dass sich das lernen lasse durch „gutwillige beharrliche Übung“. Daran knüpft der Satz: „Wie manches möcht' ich mit Blut hinschreiben, wenn ich zurücksehe auf die Jahre, die ich wohl zur Hälfte in Gram und Irren verlor“, ... (Litzmann 466f). Ganz ähnlich an die Mutter, über seine „Empfindlichkeit“ klagend: „in Leiden und Irren“ (Litzmann 473). Die Launischen (d. h. die jeder Empfindung rasch dahingegebenen Dichter): „Wandeln still sie des Wegs, irret Geringes doch | Bald sie wieder;“... (I 194).

²⁾ Von dem an sich selbst irregewordenen Empedokles sagt der Priester (Der Tod des Empedokles, Ausgabe 1846, I. Band): „er geht in einer Nacht und weisz sich nicht | Herauszuheffen“. (S. 132, V. 5f), Empedokles selbst, nachdem er sich durch seine Ich-Philosophie vom All, von den Göttern abgesondert:.. „Und ist es Nacht hier aussen auch am Tage?“ (138, V. 24) Und noch einmal in demselben Monolog: „Verdammt in seiner Seele soll er so | Dahingehn, ausgestossen, freundlos, er | Der Götterfreund, an seinem Nichts | Und seiner Nacht sich weiden immerdar“,... (S. 139, V. 2ff) Und in Erinnerung an diesen Zustand zu den Agrigentinern: „seellos, wie die Knechte, wandelt ich | In Nacht und Schmach vor euch und meinen Göttern“ (S. 183, die beiden letzten Verse). Pausanias von den Agrigentinern, die ihren Weisen von sich gewiesen: „In ihre Trümmer schien, in ihre Nacht | Zu helle den Verzweifelten das Licht“ (S. 199, die beiden letzten Zeilen). Empedokles, als ihm der Proceß gemacht wird, möchte die

den Todten; schon aus einigen der eben citierten Belegstellen (Orkus, Nacht der Todesgötter, u. s. w.) darf die Berechtigung gezogen werden, dem Ausdruck, neben seiner wörtlichen, auch die tropische Bedeutung: „gottverlassen“, „ausgeschlossen vom wahren Leben“ beizulegen. In diesem Sinne werden wir noch das (getilgte) *Orkus* (V. 150 S) und *Schatten* (V. 153, 156) gebraucht finden.

30. Freiheit und ewige Dauer sind ausschliessliche Attribute der Götter. Man beachte die concise (chiastische) Entgegensetzung der Begriffe: *Irrenden* (gebundener Geist, wie es ja ähnlich in V. 15f heisst: *aus gefangener Seele*) und *in freiestem Geist*, *Todten* und *besteht ewig*. Auch der Superlativ *freiestem* ist motiviert. Es scheint, als wollte der Dichter der Nacht, überhaupt und speciell im Gegensatz zum *besonnenen* Tag, das Attribut Freiheit im höchsten Ausmasse beilegen. Besonnenheit ist zweckbewusstes, aufmerksames Denken, das also strenge an sein Object gebunden ist. Der Tag ist dem pflichtmässigen, nach Stunden geordneten Handeln gewidmet, die Nacht, wie ja schon aus den nächsten Versen (33—36) erhellt, spontanen Neigungen, der ungebundenen Begeisterung. Eine Tagesordnung gibt es wohl, für die Nacht fehlt der entsprechende Begriff. Auch sonst finden wir bei Hölderlin diese Vorstellungsweise; vgl. Der Tod des Empedokles, wo Panthea von dem verehrten Philosophen redet (S. 126, V. 8ff):

Ihm schweigt die Welt und aus sich selber wächst
In steigendem Vergnügen die Begeisterung

Agrigentiner für seinen jugendlichen Freund milde stimmen: „Es würde Nacht und kalt | Auf Erden und in Noth verzehrte sich | Die Seele, sendeten zu Zeiten nicht | Die guten Götter solche Jünglinge, | Der Menschen welkend Leben zu erfrischen“ (S. 152, V. 8 von unten und die folgenden). An Diotima, 2. Fassung: „Aber die Sonne des Geists, die schönere Welt“ (die der Griechen), „ist hinunter, | Und in frostiger Nacht zanken Orkane sich nur“ (I 171, der Schlussvers auch in der 1. Fassung). Der Archipelagus: „es wandelt in Nacht, es wohnt wie im Orkus, | Ohne Göttliches unser Geschlecht“ (V. 241f). Die Götter: „arm ist, wer euch nicht kennt, | Im rohen Busen ruhet der Zwist ihm nie, | Und Nacht ist ihm die Welt“ (I 215). Sich selbst sieht er, seit dem Verlust der Geliebten, seitdem man ihm „sein Auge genommen“, von den Todesgöttern in ihre „schaurige Nacht genommen“ (Menons Klage, V. 17) und fragt: „Bilder aus hellerer Zeit, leuchtet ihr mir in die Nacht?“ (Dass. V. 30; vgl. auch Elegie, 15, 24; in beiden Gedichten sind die Bilder von der Todesnacht breiter ausgeführt).

Ihm auf, bis aus der N a c h t des schöpfrischen

Entzückens, wie ein Funke der Gedanke springt

d. h. ohne äussere Wahrnehmung, überhaupt erhaben über die Denkgesetze, aus einem unbewussten, oder eigentlich überbewussten Zustand des Geistes entspringt der Gedanke, das Erkenntnisproduct, zu dem der gewöhnliche Mensch nur auf dem mühsamen, methodischen Wege der Begriffsbildung gelangen kann. — Darum ist auch die Nacht die eigentliche Domäne der Götter, die sozusagen nicht bei der dürftigen Lampe des Verstandes zu arbeiten brauchen, und Pausanias sagt im Tod des Empedokles zu seinem Meister (S. 204, V. 13ff):

. zwar steh' ich nicht, wie Du

Mit Kräften der Natur im trauten Bunde,
Mir steht, wie Dir, Zukünftiges nicht offen,
Doch freudig in der Götter N a c h t hinaus
Schwingt seine Fittige mein Geist

(der Meister s i e h t, der Jünger a h n t). Natürlich „Nacht“ immer für das blöde Menschaugenauge, denn die Nacht der Götter ist heller als der Tag. Und es ist gut, denn ihr Licht könnte der Mensch nicht ertragen, n o c h nicht ertragen. Drum bereiten sie ihm auch in N ä c h t e n den Tag vor (s. u. V. 71f; vgl. auch 82f, 116f)¹⁾.

3lf. *in der zaudernden Weile, im Finstern*; denn es will noch immer nicht Tag werden, die Völkernacht verzieht sich.

¹⁾ Lebenslauf (I 168): „in heil'ger Nacht, | Wo die stumme Natur werdende Tage sinnt“. Der Zeitgeist (I 194): „Du in der dunkeln Wolke, du Gott der Zeit!“ Herbstfeier (die auf S. 21 citierte Stelle): „...„wirkt und schafft in heiliger Nacht“... Dichterberuf (I 252, V. 53f): „Der Vater aber decket mit heiliger Nacht, | Damit wir bleiben mögen“ (bestehen können), „die Augen zu“. — Das mystisch-poetische Spiel mit den Begriffen Nacht und Tag, Nacht und Licht könnte noch weiter verfolgt werden; doch begnüge ich mich mit der Anführung von noch drei prägnanten Stellen. Empedokles wird von Pausanias (S. 204, im Schlussvers seiner Rede) „o Du, der Nacht, des Aethers Sohn!“ angerufen; in der Tragödie kommt eine noch zu besprechende Stelle vor, die nicht anders als auf Jesus gedeutet werden kann, und da heisst er „aus Licht und Nacht geboren“ (S. 209, V. 9); und das gereimte Diotimagedicht schliesst, nachdem es die Stunden allesvergessender Begeisterung der Liebenden zu schildern versucht hat (I 150): „Bis der Hore Ruf wir hören | Und, mit neuem Stolz erwacht, | Wie die Sterne wiederkehren | In des Lebens kurze N a c h t“.

32. *einiges Haltbare* in H ist offenbar im Sinne des Dichters eine Verbesserung gegen das ursprüngliche *einiges Menschliche*, das nicht erkennen lässt, welche Seite des Menschenthums gemeint sei; vgl. übrigens die genau sinnverwandte Stelle: „*Derer menschlich*“... (V. 132ff). Schleiermacher spricht in den Reden (172) von den verwirrenden, aufreibenden Erschütterungen der Zeit (der „finsternen Zeit“ Hölderlins), von denen jeder „so gewaltig bewegt wird, dass er in dem allgemeinen Schwindel“ (bei Hölderlin „Irrsal“, „Noth“) „froh sein muss, irgend einen einzelnen Gegenstand ins Auge zu fassen, um sich an ihn halten und sich allmählich überzeugen zu können, dass doch etwas noch stehe“. — Vgl. *Hyperion* (Köstlin 44): „die guten Gesichter und Gestalten, die noch hie und da die mitleidige Natur, wie Sterne, in unsere Verfinsterung sendet“. Vgl. ferner die 2. Epistel Petri I 19: „Wir haben ein festes prophetisches Wort, und ihr thut wohl, dass ihr darauf achtet, als auf ein Licht, das da scheint in einem dunkeln Ort, bis der Tag anbreche, und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen“ (Auch Ev. Joh. XII 35f, VIII 12, XI 9f; 2. Corinth. IV 6).

33—36. Die Stelle gibt sich ziemlich deutlich als Denkmal der in Landauers Kreis zugebrachten nächtlichen Symposien zu erkennen; man vgl. die betreffenden Stellen der Herbstfeier.

33. *Vergessenheit*; vgl. *Diotima* V. 101: „Wo wir Noth und Zeit vergessen“ (I 149), in den Augenblicken höchsten Liebesglücks. *Hyperion* (Köstlin 65): „Es gibt ein Vergessen alles Daseyns, wo uns ist, als hätten wir alles gefunden“. Ebendort (83): „Sie war mein Lethe, diese Seele, mein heiliger Lethe, woraus ich die Vergessenheit des Daseyns trank, dass ich“.... „wie nach schweren Träumen lächeln musste über alle Ketten, die mich gedrückt“. — Ich erinnere auch an die Worte Hegels von der Taufe (citirt in meinem vorjährigen Programm S. 41).

das Heiligtrunkene, heilige Begeisterung; „heilig“ (und Zusammensetzungen mit heilig-), „trunken“, sowie „kühn“ (35) gehören zu den häufigst wiederkehrenden Worten des ziemlich dünnen Lexikons Hölderlins, desgleichen der substantivische Gebrauch der Adjectiva zu den charakteristischen Merkmalen seines Sprachgebrauchs; fast jede Seite seiner Gedichte enthält ein oder mehrere Beispiele.

34. *das strömende Wort*, welches der Nacht eignet; vgl. die bereits citierten Stellen der Herbstfeier, wo das „tiefere Freundesgespräch“ und „das kühnere Wort“ ebenfalls der Nacht vorbehalten sind. Es spricht für die Festigkeit gewisser Ideen- und Wortassocationen bei Hölderlin, wenn in der Herbstfeier auf „das kühnere Wort“ in der zweitnächsten Zeile der Ausdruck „den Liebenden“ folgt, wie hier unmittelbar; nur ist der Zusammenhang ein anderer.

vollern Pokal, als bei den regelmässigen Mahlzeiten des Tages, bei denen im Weinland auch nur Wein getrunken wurde.

kühneres Leben; der Comparativ setzt ebenfalls einen stillschweigenden Vergleich mit dem in festen Schranken ablaufenden Tagesleben voraus. *Leben* hat bei Hölderlin häufig eine metaphysische Bedeutung, die weiter unten noch besprochen werden soll.

36. Wie *kühneres Leben* auf freudige Aussichten und Wünsche für die Zukunft hindeutet, so bezieht sich *Heilig Gedächtnis* auf die Vergangenheit. Vgl. die bereits citierte Stelle im Ahnenbild: „Von Vergangenem viel, vieles von Künftigem“; ferner An Landauer: „Doch ruht das Herz von allen Lebensmühen | Im heil'gen Angedenken aus“¹⁾). Die Herbstfeier (V. 53f, Köstlins Text), nachdem die „Landesheroen“ genannt worden:

Doch Vergangenes ist, wie Künftiges, heilig den Sängern,

Und in den Schatten des Herbsts sühnen die Schatten wir aus²⁾). Hier, in Brod und Wein, ist das *heilige Gedächtnis* den Griechen gewidmet. — So verstanden, steht *Gedächtnis* nicht in Widerspruch mit *Vergessen*; man vgl. Die Herbstfeier (V. 82f):

..... der Mühn

Süsse Vergessenheit bei gegenwärtigem Geiste.

wachend zu bleiben bei Nacht, das heisst: sich nicht auch jener grossen Fisternis, die über den Völkern lagert, gefangen geben. So hatte Hölderlin bereits vor zwei Jahren die grossen

¹⁾ Landauer hatte — wahrscheinlich vor nicht allzulanger Zeit — seinen Vater verloren. Darauf spielt das Lied an. Dem Andenken des Verstorbenen ist Das Ahnenbild gewidmet, ihm zunächst wohl auch die Grabchrift Die Entschlafenen.

²⁾ Im Archipelagus (V. 218ff) werden die Schatten der alten Hellenen angerufen: „....., mit der Stimme des Herzens | Will ich, mit frommem Gesang, euch sühnen, heilige Schatten!“

Dichter angerufen, sich des Weingotts völkerweckenden Triumphzug zum Vorbild zu nehmen (An unsere grossen Dichter I 163):

O weckt, ihr Dichter! weckt sie vom Schlummer auch,
Die jetzt noch schlafen; gebt die Gezetze, gebt
Uns Leben, ...

Im Archipelagus (V. 256) nennt er die Völker „die Schlafenden“, ihren Zustand einen „ängstigen Traum“ (V. 247), in Der Frieden (I 230, V. 23) einen „üppigen Schlummer“, den sie nun wohl genug gebüsst hätten. Hyperion, entschlossen, sein Volk zu neuem Leben wachzurufen, nachdem er sich für diesen Beruf vorbereitet hätte, ruft: „liege nur ruhig, schlummerndes Land! Bald grünt das junge Leben aus dir,“ (Köstlin 116). Vgl. 1. Thessal. V. 6ff: „So lasset uns nicht schlafen, wie die andern, sondern lasset uns wachen und nüchtern sein,“ u. s. w.; Römer XIII 11: „Und weil wir solches wissen, nämlich die Zeit, dass die Stunde da ist, aufzustehen vom Schlaf; u. s. w. — Die Stelle etwa wörtlich nehmen zu wollen, hiesse dem Dichter eine Trivialität zumuthen, die ihm nicht ähnlich sieht. Dafür muss zugestanden werden, dass sie syntaktisch nicht einwandfrei ist und entweder lässig oder zu frei ~~con~~struiert. Man weiss nicht, soll der praepositionale Infinitiv dem Hauptsatze als verkürzter Finalsatz untergeordnet, oder den vorangehenden Substantivobjecten als letztes (und zusammenfassendes?) Object beigeordnet werden. Doch sehe ich nicht, dass die Verständlichkeit darunter allzu sehr leidet.

Zu den Versen 33—36 bilden die Verse 14—16 des Fragments An Landauer (1801 entstanden) eine Art Paraphase:

(wenn) . . . erst unsere Zunge gelöst
Und gefunden das Wort und aufgegangen das Herz ist,
Und von trunkener Stirn höher Besinnen entspringt, ...

Es spricht sich hier deutlich Hölderlins oft genug ausgedrückte Überzeugung aus, dass von den zwei Wegen menschlicher Vorstellungsthätigkeit, dem methodisch zergliedernden, „discursiven“ Denken, der Reflexion, einerseits und der passiven Hingabe an den ungebundenen Vorstellungsverlauf in Bildern anderseits, der letztere ihm als der vorzüglichere gilt; sowie, dass jene Umstände, die den ersteren fordern, die zu gesammeltem Denken zwingen (der „besonnene“ Tag), lange nicht jenen Preis verdienen,

welcher Zuständen gebührt, die den freien Flug der Phantasie fördern. Der mühsam erworbene Begriff ist ihm nichts, die spontan auftauchende *A n s c h a u u n g* alles. Es ist der ewige, in den höchsten Repräsentanten menschlichen Geisteslebens am schärfsten zum Ausdruck gelangende Unterschied zwischen Dichter und Denker. Auch für Goethe war der anschauungslose Begriff stets ein Unding, eine Chimäre gewesen. Und Hölderlin legitimiert sich nur als rein dichterische Natur, wenn er im *Hyperion* — undankbar genug — die Schulen schmäht, in die er gegangen, die ihn „so recht vernünftig“ gemacht, ihn so „gründlich“ sich von der ihn umgebenden schönen Welt „unterscheiden“ gelehrt (Köstlin 31), denn „ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt“ (32); wenn er „den gutwilligsten Fleiss gegen die Allmacht der ungetheiltesten Begeisterung“ „unvermögend“ findet (36) und meint, „die blosse Vernunft, der blosse Verstand,“ die „Könige des Nordens“, der „mit Aberglauben am Gesetzlichen hängt,“ wäre nie im Stande gewesen, eine Philosophie, geschweige denn ihr Höchstes, die griechische Philosophie, hervorzubringen, ohne die Mitwirkung des aesthetischen Sinnes, der Dichtung (105—109). — Dass der Dichter für seine Ansicht mächtigen Rückhalt fand an der Philosophie seiner Zeit, namentlich an der Wendung, die ~~an~~ sie unter Schellings Händen genommen, soll hier nur angedeutet werden, sowie auch dass andererseits Schelling, der jüngere Universitätsfreund, — ebenso wie Hegel — für die Richtung, die er in der Philosophie eingeschlagen, dem Dichter zweifellos sehr zu Dank verpflichtet war¹⁾. Schelling hatte den Begriff der „intellectuellen Anschauung“, der ihm zuerst (mit Fichte) das unmittelbare Bewusstsein des Ich bedeutete, für jenen unbedingten Erkenntnisact in Anspruch genommen, in dem Subject und Object zusammenfallen. Er hatte von Anfang an den Wert jeder Philosophie auch nach ihrer aesthetischen Seite gewürdigt wissen wollen. Er hatte, von seinem Meister Fichte zu Spinoza hinüberschwankend, „die stille Hingabe ans Uermessliche“ (Hayms Ausdruck), die „Ruhe im Arme der Welt“, die passive Versenkung ins Absolute, preisenwert gefun-

¹⁾ Hölderlin erinnert 1799 seinen Jugendfreund in einem sehr bescheidenen Schreiben sehr bescheiden an „das Zutrauen, das Du ehemals in meine philosophischen und poetischen Kräfte zu setzen schienst“ (Lizmann 505).

den, neben Fichtes abstractem, schrankenlos activem Streben nach absoluter Freiheit¹⁾.

Die 36 Verse, die wir bisher betrachtet haben, schlagen die herrschende Tonart an, zu der die Composition nach reichen und kühnen Modulationen am Ende wieder zurückgeführt wird, wie ein regelrecht harmonisiertes Musikwerk. Als Ganzes in einem grösseren Ganzen betrachtet, könnte der Eingang die Aufschrift „Nacht“ tragen, die man den ersten 18 Versen gegeben. In den ersten 12 Versen wird das Erscheinen der Nacht vorbereitet, in den folgenden 6 erscheint sie, und zwar sofort als Wesen, gestaltet und beseelt, um in den Versen 19—36 als geheimnisvolle göttliche Macht anbetungsvoll betrachtet zu werden. Wem die Partie nicht plastisch und deutlich genug ist, der bedenke erstens, dass der Vorwurf selbst keine scharfcontourierte, lichtgesättigte Behandlung verträgt. Die Nocturne eignet der Musik, und bemächtigt sich hie und da der Maler des Stoffs, so will auch er nicht Augenweide, sondern Stimmung hervorrufen. Das heraklitische Dunkel des Abschnitts hat aber noch eine andere Ursache. Diese liegt in dem beinahe absoluten Mangel an jenen Hilfen, die der Poet von Seite des Conventionellen erfährt. Den Namen Aphrodite, Pallas Athene, Zeus braucht er nur zu nennen und ruft auch schon hunderte von Dichtern, Bildhauern, Malern, Stahlstechern zu Mitarbeitern auf; er thut oft nichts mehr, als dass er die künstlerische Arbeit von Jahrtausenden mit seiner Marke versieht. An der poetischen und plastischen Weitergestaltung der Hesiodischen Nyx hat keine reiche Literatur und Kunst gearbeitet. Hölderlin hat aus Eigenem geschöpft, vielleicht ange-regt von Hesiod (den er ja kennen musste und, wie belegt ist, kannte), getrieben und geleitet aber von der innersteigenen mythen-bildenden Kraft seines Talentes; einer Kraft, die schon andere, z. B. Klaiber²⁾, an ihm entdeckt haben, und die das hervorragendste Merkmal seiner, in dieser Beziehung den Urhellenen congenialen, Poesie bildet. Das Eigene, aus dem er geschöpft hat, ist die völlig unbefangene, naive sinnliche Anschauung der

¹⁾ Vgl. Haym *Romantische Schule* 569 (Besprechung der — 1796 entstandenen — Schellingschen Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus).

²⁾ Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugend-jahren, S. 55.

Erscheinung Nacht, sammt den Ideenassociationen, die sich ihm dabei aufdrängten. Diese Ideenassociationen habe ich zusammenzustellen gesucht, insofern sie mehr oder minder sichtbar in unser Gedicht hineinleuchten; natürlich hat es ihrer viel mehr gegeben, die — wenn auch im Gedichte nicht zu poetischer Verwertung gekommen — im Dichter selbst wirksam waren und unausgesprochene Bestandtheile seiner verzückten Anschauung bildeten. Ich erinnere z. B. an seine dilettantische Beschäftigung mit der *Astronomie*, die er recht als jugendlicher Poet betrieb (Litzmann 139f), an den Einfluss Klopstocks, der ihn seinerseits auf die Schönheit der Sternenwelt verwies (wovon bekanntlich eine stattliche Anzahl von Reminiscenzen in Hölderlins Jugendgedichten zeugt), an die schönen Stunden seines Liebesglücks endlich, das ja so gerne im Anblick der Sterne schwelgt¹⁾. — Es muss schliesslich hervorgehoben werden, dass Hölderlin selbst, da er an die Gestaltung der vor ihm auftauchenden mythischen Anschauung der Nachtgöttin gieng, sich vor einer neuen Aufgabe fand. Auch Schauen und Mittheilen des Geschauten wird durch Übung gefördert. Unter den angezogenen Stellen, wo er von der Nacht spricht, findet sich eine einzige — überdies gar nicht ausgeführte — Personification („der Nacht, des Aethers Sohn“), während die Gestalt des Sonnengottes so mannigfache Bearbeitung erfahren hatte, dass sie schliesslich das Thema zu dem kühnen Virtuosenstück *Der blinde Sänger* abgeben konnte.

37—39. Die beiden Fassungen haben denselben Inhalt; die jüngere drückt ihn aber prägnanter aus. Erstens durch die Wahl des Wortes *Muth* statt *Seele*, wodurch das impulsive Moment hervorgekehrt wird; vgl. „Muth“ in V. 77, wo es einen,

¹⁾ In *Menons Klage* und in der *Elegie* werden unter andern „Zeugen himmlischen Glücks“ die Sterne angerufen (V. 33f): „ihr hochschauende Sterne, | Die mir damals oft segnende Blicke gegönnt!“ — *Hyperion* (Köstlin 95): „Die sternenhelle Nacht war nun mein Element geworden. Dann, wann es stille war, wie in den Tiefen der Erde, wo geheimnisvoll das Gold wächst, dann hob das schönere Leben meiner Liebe sich an“.„Berauscht vom seligen Wiegenliede, das ich mir sang, schlief ich ein, mitten unter den herrlichen Phantomen“. Vgl. damit Hölderlins Brief an den Bruder, aus dem Sommer 1797: „Ich wollte Dir manches vorrasonniren. Aber die Nacht ist wunderschön. Der Himmel und die Luft umgibt mich, wie ein Wiegenlied, und da schweigt man lieber“ (Litzmann 415). Mit gewisser Restriction sei hier auch auf die Schlussstrophen des Gedichts *An eine Braut* verwiesen (Köstlin 101; bei Litzmann fehlt es).

im Menschen zum Ausdruck kommenden, göttlichen Willen bedeutet. Zweitens durch die Verbindung der Sätze mittels des *denn*, wodurch die Unmöglichkeit, „den Muth zu halten“, begründet und zugleich noch mehr betont wird. Drittens durch die Ersetzung des Indicativs (*mags*) durch den Conjunctiv (*möcht'es*), der das Problematische einer möglichen Behinderung gleichfalls schärfer zum Ausdruck bringt.

Männer und Schüler (S), *Meister und Knaben* (H); Hölderlin, aufgewachsen in Autoritätsglauben und Bewunderung hervorragender Geister, hat sich stets mit dem Messen des Abstands zwischen sich und ihnen abgequält; vor allem charakterisiert ihn sein Verhältnis zu Schiller mit allem, was es Drückendes und Erhebendes hatte für den Nacheifernden und zugleich seine Eigenart instinctiv Wahrenden. Persönlich befreundet mit gleichaltrigen Dichtern (Neuffer, Sinclair, Schmid, Emmerich, Böhlendorf), sah er sich inmitten einer aufstrebenden Poetengeneration, die der älteren, erfolg- und glanzumgebenen gegenüber einen schweren Stand hatte. Dieser Antagonismus, so interessant er sich in Hölderlins Briefen spiegelt, hat uns hier nicht zu beschäftigen. Dass aber unter *Meister und Knaben* die älteren und die jüngeren Dichter verstanden sind, lehren folgende zwei Stellen. In *An die jungen Dichter* (I 165) werden die „Lieben Brüder“ aufgefordert:

Wenn der Meister auch ängstigt,

Fragt die grosse Natur um Rat!

Im *Gesang des Deutschen* (I 197) heisst es:

Und wo sind Dichter, denen der Gott es gab,

Wie unsern Alten, freundlich und fromm zu sein, . . .³⁾

Freude, ein Lieblingswort Hölderlins und des Neuen Testaments¹⁾, in unserem Gedichte besonders häufig (3, 39, 78, 134, 136, 155 (S)); nicht selten Synonym für „Begeisterung“, wie hier²⁾.

¹⁾ Nach Renan hat nie eine Literatur das Wort „Freude“ so oft wiederholt, wie die des Neuen Testaments (Die Apostel. Aus dem Französischen von David Haek, Reclams Universalbibliothek. S. 101, Anm.)

²⁾ Unter den Stuttgarter Papieren befindet sich ein Quartdoppelblatt, mit aphoristischen Aufzeichnungen beschrieben, denen ich zwei Stellen entnehme: „Es giebt Grade der Begeisterung. Von der Lustigkeit an, die wohl der unterste ist, bis zur Begeisterung des Feldherrn der mitten in“ [der] „Schlacht unter Besonnenheit den Genius mächtig erhält giebt es eine un-

³⁾ S. auch S. 97²⁾ und 123 (Litzmann 431)

Zum Verständnis der ganzen Stelle vgl. das letztcitierte Gedicht:

. . . . ist denn einer noch

Von unsern Jünglingen, der nicht ein
Ahnden, ein Rätsel der Brust verschwiege?

Dann Schleiermachers Reden: „Nur dass die Zeit der Zurückhaltung vorüber sei und der Scheu. Die Religion hasst die Einsamkeit, und in ihrer Jugend zumal, welche *ja* für alles die Stunde der Liebe ist, vergeht sie in verzehrender Sehnsucht“ (345). „Warum sollten sie“ (die „wahrhaft religiösen Gemüther“) „sich auch etwas verbergen gegenseitig?“ (247) . . . „heftig ergriffen von dem Bedürfnis, zu äussern, was in ihnen ist, damit das innere Feuer“ (vgl. V. 40) „sie nicht verzehre“ (227). Der Redner sieht, als hätte er Hölderlins Augen, wie Religion und Kunst einander zustreben, ohne es noch „bis zum gänzlichen Zusammenstossen und Eins werden“ bringen zu können. „Freundliche Worte und Ergiessungen des Herzens schweben ihnen immer auf den Lippen und kehren immer wieder zurück, weil sie die rechte Art und den letzten Grund ihres Sinnens und Sehnsens noch nicht wiederfinden können“ (196 vgl. auch 208). *Monologe* (37): . . . „nur kühn hinaus in die Welt geredet des Herzens Meinung, dass auch die Fernen dich hören!“ — Zu V. 39 überdies *Römer VIII 33—35*: „Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen?“ . . . „Wer will verdammen?“ . . . „Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? . . .“

40f *die Himmlischen all treiben . . . aufzubrechen*; die Zeitumstände verpflichten zu offener, muthiger Mittheilung unserer tiefsten Überzeugung. Vor zwei Jahren war der Dichter noch zurückhaltender gewesen und hatte sich damit begnügt, „von ferne angefangen“ zu haben, „seines Herzens tiefere Meinung unter denen, die ihn hörten, vorzubereiten“ (S. die Stelle in meinem vorjährigen Programm, S. 47f). — Wie er sich hier als Organ

endliche Stufenleiter. Auf dieser auf und abzustiegen ist Beruf und Wonne des Dichters.“ — — „Das ist das Maas der Begeisterung, das jedem Einzelnen gegeben ist, dass der eine bei grösserem, der andere nur bei schwächerem Feuer die Besinnung noch im nöthigen Grade behält. Da wo die Nüchternheit dich verlässt, da ist die Gränze deiner Begeisterung. Der grosse Dichter ist niemals von sich selbst verlassen, er mag sich so weit über sich selbst erheben als er will“. — Ich habe hier beide Stellen unter einem abgedruckt; die zweite commentiert aber erst die Verse 45f.

des Zeitgeistes betrachtet, so weiss er sich als dessen Erzeugten im Gedicht *Der Zeitgeist* (I 195). Der waltende „Gott der Zeit“ wird angerufen:

Lass endlich, Vater! offenen Aug's mich dir
Begegnen! hast denn du nicht zuerst den Geist
Mit deinem Strahl aus mir geweckt? mich
Herrlich ans Leben gebracht, o Vater!

Und vollends zu unserer Stelle passt, wenn er fortfährt: allmächtiger (als Wein und Naturgenuss)

allmächt'ger weckst du

Die reine Seele Jünglingen auf und lehrst

Die Alten weise Künste;

bei Tag und bei Nacht, sowie das folgende *es sei um Mittag oder es gehe | Bis in die Mitternacht* (43f) bedeutet zunächst „unausgesetzt“ und „zu jeder Zeit“; doch darf nach obigem wohl auch der Sinn darin gesucht werden: „im werktätigen Leben und in den Stunden dichterischer Begeisterung“, wo demgemäss die zweite Stelle in ihrer Steigerung zu deuten wäre: „ob du nun in einer Lage bist, die die höchste Anspannung der Verstandesthätigkeit beansprucht, oder ob du dich dem freiestem Fluge deiner Begeisterung dahingibst“.

Aufzubrechen; die Wahl des Zeitworts weist darauf hin, dass der Gedanke sich auch schon in das Bild umgesetzt hat, welches im V. 49 zur Ausführung kommt.

(H) *Göttliches Feuer auch treibe*; zunächst ist der Conjunctiv auffällig; das Einfachste und Zutreffendste dürfte sein, hier einen Schreibfehler für „treibt“ oder „treibet“ anzunehmen. Das *göttliche Feuer* ist „der Muth“ im bereits angedeuteten Sinne des Verses 77. — Das Verhältniss der beiden Lesarten stellt sich in der Weise dar, dass in der ersten ein Ruf der Götter an uns, in der zweiten einer in uns gemeint scheint. Zu H vgl. *Der Abschied* (I 168): Ach! wir kennen uns wenig, | Denn es waltet ein Gott in uns. — Ferner Schleiermachers *Reden* (129): „wer nicht in den bedeutendsten Augenblicken mit der lebendigsten Überzeugung fühlt, dass ein göttlicher Geist ihn treibt und dass er aus heiliger Eingebung redet und handelt“.... Endlich, unter anderen Stellen des Neuen Testaments, 2 Petri I 21: „...„die heiligen Menschen Gottes haben geredet, getrieben von dem heiligen Geist;“ 1 Thessal. II 13: „...„Gottes Wort, welcher auch wirket in euch, die ihr glaubet.“

41f. Was *das Unsrige* und wer *die Unsrigen* in der Stuttgarter Fassung sind, ist nicht gesagt; es können diejenigen sein, die sich mit Hölderlin und Heinse in der Liebe zum Hellenenthum vereinigen, oder diejenigen, die ihr religiöses Ideal in der Anbetung der Naturkräfte finden, oder endlich alle diejenigen, welche immer einen Umschwung der bestehenden Verhältnisse hoffen und anstreben. Oder alles zusammen: Gesinnungsgenossen überhaupt.

das Offene; heraus will er ins freie Reich des Geistes, aus den engen Banden, in denen die Menschen der Zeit liegen.

43—45. *Fest bleibt Allen gemein.* Dieses Bleibende im Wechsel der Zeiten und Stimmungen ist offenbar etwas für den Dichter so Selbstverständliches, dass er es ebenfalls nicht beim Namen nennt. Es ist ohne Zweifel das allgemeingiltige Gesetz der Vernunft, der theoretischen und der praktischen (in letzterer Beziehung Kants: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“). Dieses Gesetz konnte er nicht anders als anerkennen, aber — ein Epigone des Sturms und Drangs, dann ein Schüler Fichtes — sucht er es mit dem Recht auf Eigenthümlichkeit zu vereinbaren (Vgl. den Brief an den Bruder vom 13. April 1795 Litzmann 263f). In Frankfurt erst, dann in Homburg wird der Kampf um Erhaltung seines besonderen Ich, gegen alles, was ihn vom „eigenen Wege“ abdrängen will, bewusst, allmählig auch erbittert¹⁾. Er findet Kants Philosophie, „die bis zum Extrem auf Allgemeinheit des Interesses dringt“, gut zwar für die in kleinlichen Interessen verbohrteten Deutschen seiner Zeit, doch einseitig (Litzmann 468f) und ungenügend für sich. Auf dem Gebiete der Religion — das uns hier vor allem interessiert — will er seine eigene Herzensmeinung geltend machen, wie bereits erörtert wurde, und findet dabei in Schleiermacher einen mächti-

¹⁾ Statt vieler Stellen zwei: An den Bruder (Litzmann 492): „Nicht sowohl, dasz sie“ (die Menschen) „so sind, wie sie sind, sondern dasz sie das, was sie sind, für das Einzige halten, und nichts anders wollen gelten lassen, das „ist das Übel“ (Der ganze Satz bis „lassen“ unterstrichen). Wurzel alles Übels (nach der Handschrift, Stuttgarter Papiere (Fasc. I Nr. 6 Blatt 506); Litzmanns Text (I 154) weicht ab): „Einig zu seyn ist göttlich und gut, warum ist die Sucht denn | Unter den Menschen, dass nur Einer und Eines nur sei?“

gen Fürsprecher. Beide aber, Schleiermacher und Hölderlin, sind Jünger des grossen Verfechters jedes Eigenthümlichen, Herder, der jeder Organisation ihr eigenes Weltbild, somit auch ihre eigene Religion vindiciert. Auf Herder konnte sich Schleiermacher berufen, wenn er unzählige Religionsformen nicht nur als berechtigt, sondern auch als nothwendig und erforderlich ansah, auch auf dem gemeinsamen Boden des Christenthums, Hölderlin, wenn er sich zu einer eigenthümlichen Gestaltung der christlichen Religion berufen fühlte¹⁾.

45. *doch jeglichem auch ist eignes* (versteht sich: *Mass*) *beschieden*. Hier bedeutet „Mass“ offenbar nicht dasselbe, wie im vorigen Vers. Dort entspricht es dem auch uns geläufigen Sprachgebrauch: „Massstab der moralischen Beurtheilung“, „des moralischen Werts“. Hier würden wir sagen: „Grad psychischer Leistungsfähigkeit“. Kein Zweifel, dass Hölderlin, der übrigens Herders, auch Schleiermachers Sprachgebrauch für sich hatte²⁾, sich die Sache nach Art der Zecher dachte, deren jeder „sein

¹⁾ Die Tübinger Freunde kannten die Ideen Herders und standen unter ihrem Einfluss (Litzmann, Hölderlin an Hegel, 252, 256; für Schelling: Hayms Romantische Schule 556, 557, 582), so Hegel, wenn er von dem immer „weitschichtiger“ werdenden „grossen Gebäude der Gotteserkenntnis und der menschlichen Pflichten“ redet: „Wer nur diesen allgemeinen Bau copirt, wer nicht in sich selbst und aus sich selbst sein eigenes Häuschen baut, wo er ganz einheimisch ist, wo er jeden Stein, wo nicht ganz aus dem Rohen gearbeitet, doch ihn zurechtgelegt, ihn in den Händen herumgekehrt hat, der ist ein Buchstabenmensch, der hat nicht selbst gelebt und gewebt“ (Rosenkranz 465). — Herders Ausspruch: „In jeder Religion ist etwas vom Schimmer der wahren Gottheit: sie zu gestalten, vermag keine“ könnte den Text abgeben zu Schleiermachers fünfter Rede: „Über die Religionen“.

²⁾ Ideen zur Geschichte der Menschheit (hgb. von Julian Schmidt): „Unsere Sinne und Kräfte haben ein Mass“ (II 98). „Hier hat nun jeder Mensch das Mass seiner Seligkeit in sich“ (II 99). Ähnlich „Ebenmass“: „Jeder einzelne Mensch trägt also, wie in der Gestalt seines Körpers, so auch in den Anlagen seiner Seele das Ebenmass, zu welchem er gebildet ist und sich selbst ausbilden soll, in sich“; . . . „Durch Fehler und Verirrungen, durch Erziehung, Noth und Übung sucht jeder Sterbliche dies Ebenmass seiner Kräfte, weil in solchem allein der vollste Genuss seines Daseins liegt; nur wenige Glückliche aber erreichen es auf die reinste, schönste Weise“ (III 60f). In dieser letzten Stelle handelt sichs nun freilich nicht um das jedem beschiedene Quantum von Kraft, sondern um das zu erreichende harmonische Verhältniss der einzelnen Kräfte im Menschen. Eben in dieser Beziehung aber gibt es Anlass zum Vergleich mit

Mass“ weiss, wenn er es auch zuweilen überschreitet¹⁾. Welche Art Leistungsfähigkeit aber hier gemeint sein kann, belehrt jenes ungedruckte Fragment von den „Gräden“, und jenes zweite vom „Maas der Begeisterung, das jedem Einzelnen gegeben ist“, und das er nicht verlassen darf, wenn er die Besinnung behalten will (S. Seite ⁴⁰80²², Fussnote²⁾).

46. Der Vers scheint eine Reminiscenz aus dem Ardinghello zu sein. Demetri nimmt die Metaphysik gegen Sokrates in Schutz, der die Metaphysiker Rasende nennt, weil die berühmtesten die widersprechendsten Meinungen verfochten hätten (II 111f), und sagt: „Harmonie mit dem Weltall ist das höchste Gut!“ „Jeder muss hier endlich soweit er es kann.“ Denn „wer weiss, wie viele Jahrhunderte noch dazu gehören, ehe wir in Erkenntnis der Natur so weit gelangen, als unser Verstand reicht, und das höchste Ziel berühren“. Bei Hölderlin bedeutet *geht* die Richtung, die der Begeisterte einschlägt, *kommt* das Ziel, welches er zu erreichen vermag.

43—46. Zusammengefasst, entspricht der Gedankengang der vier Verse jenem Abschnitt in Schleiermachers zweitem Monolog, wo er seinen Fortschritt von der Freude am „Gemeinbesitz der Menschheit“ zum erhebenden Bewusstwerden der „Persönlichkeit“, des „eigenen Wesens“ entwickelt²⁾. — Verglichen werden kann

V. 46 unseres Gedichtes. — Für den Gebrauch von „Mass“ bei Schleiermacher vgl. Monologe S. 12, 52f, 60. — Vgl. auch Ev. Joh. III 34: „Gott gibt den Geist nicht nach dem Mass“.

¹⁾ Der Rhein (I 263ff; V. 203ff): „Nur hat ein jeder sein Mass; | Denn schwer ist zu tragen | Das Unglück, aber schwerer das Glück. | Ein Weiser aber vermocht'es | Vom Mittag bis in die Mitternacht | Und bis der Morgen erglänzte, | Beim Gastmahl helle zu bleiben“. Das Gedicht stammt zwar aus der Zeit nach der Rückkehr von Bordeaux; doch die Gedichte jener Zeit verarbeiten fast durchwegs nur den Ideengehalt der letzten 1½ Jahre vor der Reise nach Bordeaux.

²⁾ „Lange genügte es auch mir, nur die Vernunft gefunden zu haben; und die Gleichheit des Einen Daseins als das Einzige und Höchste verehrend, glaubte ich, es gebe nur ein Rechtes für jeden Fall, es müsse das Handeln in allen dasselbe sein, und nur wiefern doch jedem seine eigene Lage, sein eigener Ort gegeben sei, unterscheide sich einer vom andern“. Die Vernunft erst erhebt den Menschen über das Thier. Vielen genügt das, und so „zeigen sie zwar alle Bestandtheile der Menschheit“, aber in roher, unkristallisierter Masse. Schleiermacher aber drängte es, „ein höheres Sittliches zu suchen“, das ihm seine „Persönlichkeit und die Einigkeit des fliessenden Bewusstseins“ erklärt hätte. „So ist mir aufgegangen, was seitdem am meisten mich erhebt,

aber auch Schleiermachers Lehre von der „einen und untheilbaren Gemeinschaft der Heiligen, die alle Religionen aufnimmt und in der allein jede gedeihen kann“ (Reden 345), von der sich auszuschliessen, „krankhafte Abweichung“ wäre (311), die aber jedem seinen eigenthümlichen Charakter lässt. Auch Hölderlin glaubte eine „unsichtbare Kirche“. — So stimmen die beiden mit Paulus überein, der nicht müde wird, die Einigkeit des „Leibes Christi“ zu betonen, aber auch die Nothwendigkeit, dass ihm jedes Glied nach dem Masse der ihm verliehenen Gabe diene¹⁾.

47. *frohlokkender Wahnsinn*; vgl. den göttlichen, den liebenswürdigen, den holden, den schönen Wahnsinn bei Plato, Horaz, Wieland, Shakespeare u. a.

so ist mir klar geworden, dass jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in eigener Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare und alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend Verschiedenes aus ihrem Schosse hervorgehen kann. Mich hat vorzüglich dieser Gedanke emporgehoben und gesondert von dem Geringeren und Ungebildeten, das mich umgibt“;... (15--17). In den Reden wird von „der armseligen Einförmigkeit“ „auf dem Gebiete der Sittenlehre“ gesprochen, „die das höchste menschliche Leben in einer einzigen todtten Formel zu begreifen meint“ (63); „die Frömmigkeit jedes einzelnen“ wird auf seine Eigenthümlichkeit, „seinen Charakter, dessen eine Seite sie ausmacht“, gegründet (77); der Philosophie, die „strebt diejenigen, die wissen wollen, unter ein gemeinschaftliches Wissen zu bringen“, wird die Religion gegenübergestellt, die „mit Widerwillen die kahle Einförmigkeit“ flieht, welche den „göttlichen Überfluss“ der mannigfaltigen religiösen Erregungen zerstören würde (83); und ganz im Sinne Hölderlins wird von den „Abergläubigen“ und „Heuchlern“ geredet, die sich streng an „ein Gegebenes und Hergebrachtes“ halten und dafür eifern „als für ein Allgemeines und Heiliges“ (93).

¹⁾ S. Römer XII 3—8; 1. Corinth. XII (das ganze Capitel), Ephes. IV 3—7: „Und seid fleissig, zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens. — Ein Leib, Ein Geist, wie ihr berufen seid auf einerlei Hoffnung eures Berufs. — Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, — Ein Gott und Vater unser Aller, der da ist über euch allen und durch euch Alle und in euch Allen. — Einem Jeglichen aber unter uns ist gegeben die Gnade nach dem Mass der Gabe Christi“. Die Gaben sind: „zu reden von der Weisheit“, „zu reden von der Erkenntnis nach demselben Geist“, „der Glaube in demselben Geist“, „gesund zu machen nach demselben Geist“, „Wunder zu thun“, „Weissagung“, „Geister zu unterscheiden“, „mancherlei Sprachen“, „die Sprachen auszulegen. „Dies aber Alles wirkt derselbe einige Geist, und theilt einem Jeglichen seines zu, nachdem er will“ (1. Corinth. XII 8—11).

49. Ideale Reisen nach Pindars Art sind ein stehendes poetisches Motiv bei Hölderlin, der übrigens selbst gern wanderte und reale Reiseeindrücke poetisch verwertete, auch seine Roman- und Dramenfiguren gern reisen oder andre zum Reisen auffordern lässt. Wie diese Lieblingsvorstellung als Symbol seiner Sehnsucht nach Anderem, Höherem, nach dem All, gelten darf, so richten sich auch seine poetischen Ausflüge gewöhnlich nach dem Lande seiner Sehnsucht, nach Hellas und Jonien (Der Main, Der Neckar, Der Archipelagus (V. 5ff, 208ff: „Aber näher zu euch“ „Zum Parnassos will ich“) Die Wanderung (25: „Ich aber will dem Kaukasos zu!“ 86ff: zu den Inseln Joniens) Patmos (17ff nach Kleinasien)). Charakteristisch ist, wie er es so selbstverständlich findet, die Begeisterung müsse ihn und Heinse nach dem alten Griechenland führen, dass er an einen vermittelnden Übergang auch nicht denkt. Es ist übrigens dieselbe Metapher, wie sie Wieland in der bekannten Invocation zu Beginn seines Oberon anwendet.

49—54. Der *Isthmos* ist zweckbewusst gewählt, von seinen Höhen aus lässt sich in wundervoller Aussicht die ganze Landschaft, die in diesen Versen angedeutet ist, überblicken, es wäre denn, dass der *Cithäron* Theben verstellt. Im *Hyperion* genießt der heimkehrende Held des Romans die Schönheit seines Heimatlandes zuerst vom Isthmos aus (1. Brief). — *Olymps*; damit ist nicht der Berg gemeint, sondern, wie häufig bei Hölderlin und den Zeitgenossen, der Himmel (Im Wanderer V. 1f regnet auf die afrikanischen Ebenen Feuer herab vom Olymp). So haben wir ein durchaus einheitliches Landschaftsbild vor uns. Dass *das offene Meer* am *Parnass* rauscht, ist insofern richtig oder unrichtig, als Delphi — an der südlichen Abdachung des Berges gelegen — von seinem Hafen Krissa 60 (nach Strabo 80) Stadien entfernt war¹⁾. Einen Bach oder Fluss *Thebe* habe ich nicht finden können, die beiden anderen Flüssen aber flossen hart an den Mauern von Theben vorbei, durch dessen Vorstädte. Theben ist die Mutterstadt des Dionysos. In den Bakchantinnen des Euripides grüsst der von seinem Zuge durch Asien heimkehrende Gott in seinem Eingangsmonolog die beiden Bäche und ordnet

¹⁾ Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Hgb. von August Pauly. II 915; auch im Folgenden für antiquarische Einzelheiten zu benutzen.

seine Feier auf dem Kithairon an. Da auch der *Parnass* ein classischer Ort der winterlichen Dionysosfeier ist und die *Fichten* und *Trauben* ihm geheiligt, so finden wir uns hier mitten in die Atmosphäre des Weingotts versetzt, ohne dass sein Name genannt ist.

54. (S). zu Göttern musste getilgt werden, denn sie eben vermisst der Dichter (s. u.).

das Sehnen, das Ziel unserer Sehnsucht, wie wir ja mit „Liebe“, „Leidenschaft“, „Schwäche“ häufig den Gegenstand der genannten Gefühle bezeichnen.

(H) *Der kommende Gott* ist nicht Dionysos; es ist der Gott, der da kommen soll, der Gott der kommenden Zeit. Zwar nicht an die künftige, aber doch an bestimmte Zeiten gebunden finden wir im *Tod des Empedokles* (S. 209, V. 13ff) den „Herrn der Zeit, um seine Herrschaft bang“, dessen „Tag erlischt“¹⁾, dann (S. 210, vorletzter Vers) den „scheidenden Gott meines Volks“, in *Natur und Kunst* (I 173) Jupiter, „ein Sohn der Zeit“, dessen Herrschaft einen Anfang hat und ^{ein} Ende haben kann. — Wenn *der kommende Gott* so verstanden werden darf, dann würde der Vers, in Prosa ausgedrückt, bedeuten: „Aus Griechenland stammen unsere Ideale, und den griechischen Idealen gehört die Zukunft, zu ihnen müssen wir zurück“. So heisst es im Gesang des Deutschen, nachdem von Griechenlands Blüte und Untergang die Rede gewesen: „Doch wie der Frühling wandelt der Genius | Von Land zu Land. Und wie? ist denn einer noch | Von unsern Jünglingen“ u. s. w. Ein Herderscher Gedanke. „Immer verjüngt in seinen Gestalten blüht der Genius der Humanität auf und zieht palingenetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter“ (Ideen II 107).

55. Der Dichter ist auch schon entrückt nach dem Lande seiner Sehnsucht.

56. *in der Jugend*, in der Schule.

55—60. Diese Stelle wird von Wirth (Vorarbeiten und Beiträge 6f) als Beispiel dafür citiert, „welches Übermass fast von dichterischer Kühnheit Hölderlin in dieser Periode an den Tag legt.“ Wahrscheinlich haben wir es mit der selbständigen Weiter-

¹⁾ Eine Vorstellungsart, die offenbar zunächst in des Aischylos *Prometheus* ihren Ursprung hat; vgl. auch Ev. Joh. XII 31, XIV 30, XVI 11 „der Fürst dieser Welt“, der gerichtet, angestossen werden soll.

entwicklung einer Reminiscenz aus Goethes Iphigenie zu thun, der Stelle aus dem Lied der Parzen: „Auf Klippen und Wolken | Sind Stühle bereitet | Um goldene Tische“ „Die Götter, sie bleiben | In ewigen Festen | An goldenen Tischen. | Sie schreiten vom Berge | Zu Bergen hinüber.“ Die Anschauung eines offen vor den Augen daliegenden Landes als *Saal* findet sich auch in der Herbstfeier (V. 3). *Die Thronen* (die durch die Apposition *die Tempel* erläutert sind, wie *die Gefässe* durch *der Gesang*) sind „Stühle“ nach dem griechischen Sinn des Worts. — An dem ganzen grossen Bilde wäre nichts auszusetzen, als *der Gesang* als *Gefässe* auf den Tischen; Zeitliches wird unter Räumlichem angebracht und stört die Einheitlichkeit des Bildes. Damit soll nichts an der Metapher für „Gesang“ selbst getadelt sein. Ähnlich sagt Empedokles, er sei der Priester der Natur gewesen, der ihr „lebendigen Gesang wie froh vergossnes Opferblut“ gebracht habe (S. 138, V. 12f). Und in einem, von Müller-Rastatt (103) mitgetheilten, Concept „Buonaparte“: „Heilige Gefässe sind die Dichter, | Worin der Wein des Lebens, der Geist | Der Helden sich aufbewahrt“¹⁾.

61. Die bekannten delphischen Tempelinschriften; *die fernhintreffenden* ist eine Steigerung des gebräuchlichen „treffend“, im Gegensatz zu einem Sinn, der nur das Nächstliegende sieht; übrigens eine leichterklärliche Association mit dem delphischen Gott, dem „Fernhintreffer“.

62. Der vor den Ereignissen seiner Zeit rathlos dastehende Dichter entbehrt schmerzlich eines sicheren Haltes, wie ihn der Grieche in Zweifeln am Ausspruch seiner schicksalverkündenden Orakel hatte. Vgl. Der Archipelagus (V. 222—230):

. . . . denn oft ergreift das Irrsal
Unter den Sternen mir, wie schaurige Lüfte, den Busen,
Dass ich spähe nach Rat, und lang schon reden sie nimmer
Trost den Bedürftigen zu, die prophetischen Haine Dodonas,
Stumm ist der delphische Gott, ...

¹⁾ Nach der Handschrift (Fasc I N. 3) lautet das Übrige: „Aber der Geist dieses Jünglings | Der schnelle müsste er es nicht zersprengen | Wo es ihn fassen wollte, das Gefäss | Der Dichter lass ihn unberührt | wie den Geist der Natur, | An solchem Stoffe | wird zum Knaben | Der Meister | Er kann im Gedichte | nicht leben und blei[ben] | Er lebt und bleibt | in der Welt“. Zugleich Commentar zu den Versen 113f und 38 (H) unseres Gedichts.

Damals wurde das Schicksal, der ewige Wille der Götter, wo es noth war, laut (*tönet*); heut sind die Götter in Wolken, in Nacht gehüllt; der Dichter fragt sie umsonst; sie haben kein Organ, sich mitzutheilen.

62. *das grosse Geschik.... das Schnelle.* Letzteres Epitheton hat das Schicksal sich bei Hölderlin offenbar durch die Schlag auf Schlag folgenden Katastrophen seiner Zeit verdient. Vgl. Diotima: „Die Himmlischen sind jetzt stark, sind schnell“. Dichterberuf: „Ihr ruhelosen Thaten in weiter Welt! Ihr Schicksalstag, ihr reissenden“,.... Der Cultus des Schicksals ist alt bei Hölderlin; den Begriff desselben hatte er sich wie Hegel und mit Hegel¹⁾ aus der griechischen Tragödie abgezogen (*Das Schicksal*, 1793, mit dem Citat aus Aeschylus). Der Freund aber hatte ihn in der Schweiz weiterentwickelt²⁾. Es wird eine fast mit Wesen und jedenfalls mit Physiognomie ausgestattete geschichtsbildende Macht daraus, nahezu eine Personification der Entwicklungsgeschichte jedes einzelnen Volkes. Jesus kämpft mit dem „Schicksal der Juden“, wie Hölderlins Empedokles später mit dem der Agrigentiner (*Der Grund zum Empedokles und die Scene mit Manes*); die Deutschen haben ihr Schicksal³⁾, das mit dem von Frankreich in Gegensatz, mit dem von Italien in Parallele gebracht wird⁴⁾; ja die deutsche Vergangenheit hat ihres, die Gegenwart ein anderes, woraus sich ein tragischer Widerstreit ergibt⁵⁾. Die Aufgabe des Dichters ist, die Natur und das Schicksal

¹⁾ Vgl. Haym Hegel und seine Zeit 58f.

²⁾ Rosenkranz theilt in seiner Biographie Hegels (493-498) einen Aufsatz mit: „Das Schicksal und dessen Versöhnung“ (durch die Liebe: die Mission Jesu. Anspielungen auf Shakespeares Macbeth).

³⁾ Haym 71f. Der Charakter der Deutschen, ihr „eigensinniger Freiheitstrieb“ spricht sich in dem immer mehr sich lösenden „inneren Zusammenhang der Gemüther“ aus, in ihrer „Staatslosigkeit“. „Selbst die Noth hat diesen Charakter und sein Schicksal nicht zu bezwingen vermocht“. (Dem nach dem Luneviller Frieden geschriebenen Entwurfe einer Kritik der Verfassung Deutschlands entnommen, der aber nach Haym schon in Frankfurt „gedacht und geworden“ ist (70; wegen der von Rosenkranz abweichenden Datierung s. die Anmerkung, S. 485).

⁴⁾ Haym 72.

⁵⁾ Haym 76f: „Die Gerechtigkeit und Gewalt, die Weisheit und die Tapferkeit verflossener Zeiten, die Ehre und das Blut, das Wohlsein und die Noth längst verwester Geschlechter und mit ihnen untergegangener Sitten und Verhältnisse, ist in den Formen dieses Körpers ausgedrückt; der

darzustellen¹⁾ — wie es die des Philosophen ist, es zu analysieren. Und in die gelehrte Welt heraustretend, vertheidigt Hegel in seiner Habilitationsdisputation am 27. August 1801, in bewusster Paradoxie der antiken Weltanschauung gegen die Kantische das Wort redend, die These: „Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda“ (Rosenkranz 159). — Ohne nun entscheiden zu wollen, was eigenes und was Hegelsches an dieser Vorstellungsart sein mag, dürfen wir annehmen, dass Hölderlin das glückliche Schicksal der Griechen stillschweigend dem anderer Völker, dem gegenwärtigen der götter-verlassenen Deutschen vor allem, gegenüberstellen will. Das Schicksal der Griechen aber war die restlose Einigkeit von Gott und Mensch, wie sich schon aus den nächstfolgenden Versen ergibt, und wie es auch in dem vertrauensvollen Verkehr durch das Medium der Orakel zum Ausdruck kommt.

64. Dass Gott und die Götter durch Donner, durch Sturmesbrausen zu den Menschen sprechen, ist eine ebenso antik-heidnische als biblische Vorstellung.

Vorlauf der Zeit aber und der in ihr sich entwickelnden Bildung hat das Schicksal jener Zeit und das Leben der jetzigen von einander abgeschnitten; das Gebäude, worin jenes Schicksal hauste, wird von dem Schicksal des jetzigen Geschlechtes nicht mehr getragen, und steht ohne Antheil und Nothwendigkeit für dessen Interesse und Thätigkeit, isolirt von dem Geiste der Welt“ (Aus demselben Entwurf). Die Zusammengehörigkeit der Begriffe und Tendenzen Hegels mit denen Hölderlins, sowie der Ansichten der beiden vom gegenwärtigen Schicksal der Deutschen spricht sich in folgenden, Hegels Schrift: „Über die neuesten inneren Verhältnisse Wirtembergs“ (1798) entnommenen Sätzen aus (Haym 68): „Die ruhige Genügsamkeit an dem Wirklichen, die Hoffnungslosigkeit, die geduldige Ergebung in ein zu grosses, allgewaltiges Schicksal, ist in Hoffnung, in Erwartung, in Muth zu etwas Anderem übergegangen. Das Bild besserer, gerechterer Zeiten ist lebhaft in die Seelen der Menschen gekommen, und eine Sehnsucht, ein Seufzen nach einem reineren, freieren Zustande hat alle Gemüther bewegt und mit der Wirklichkeit entzweit“.

¹⁾ Haym 82: „ein besseres Leben hat diese Zeit angehaucht, sein Drang nährt sich“ (ein Hölderlinscher Ausdruck!) „an dem Thun grosser Charaktere einzelner Menschen, an den Bewegungen ganzer Völker, an der Darstellung der Natur und des Schicksals durch Dichter; durch Metaphysik erhalten die Beschränkungen ihre Grenzen und ihre Nothwendigkeit im Zusammenhang des Ganzen“ (Entnommen einem, nach Hölderlins Abreise von Frankfurt entstandenen, Fragment, dem aber eine Schweizer Arbeit zugrunde liegt (Wegen der Datierung s. Haym S. 492 Anm. 9).

65. *Vater Aether!* Auch von anderen Dichtern und Schriftstellern der Zeit wird das Wort Aether stets mit einer Art mystischer Andacht ausgesprochen; diese erreicht aber nie die Inbrunst, mit der es von Hölderlin genannt wird. Was es für einen Inhalt barg, erfahren wir vielleicht am besten aus einer classischen Stelle der Ideen Herders¹⁾. Hölderlin gieng (mit Heinse) noch weiter in der Hochschätzung des heiligen Elements. Er unterscheidet sich aber in der Auffassung desselben in zwei Punkten von seinem Lehrer. Erstens identificiert er den Aether mit der Luft (nur dass diese je weiter von der Erde, desto reiner und geistiger ist, weil frei von Ausdünstungen und Miasmen), zweitens ist er ihm nicht Sensorium eines unsichtbaren Schöpfers, sondern selber ein

¹⁾ „In den tiefsten Abgründen des Werdens, wo wir keimendes Leben sehen, werden wir das unerforschte und so wirksame Element gewahr, das wir mit den unvollkommenen Namen Licht, Aether, Lebenswärme benennen, und das vielleicht das Sensorium des Allerschaffenden ist, dadurch er alles belebt, alles erwärmt. In tausend und Millionen Organe ausgegossen, läutert sich dieser himmlische Feuerstrom immer feiner und feiner; durch sein Vehiculum wirken vielleicht alle Kräfte hienieden, und das Wunder der irdischen Schöpfung, die Generation, ist von ihm unabtrennlich. Vielleicht ward unser Körpergebäude auch ebendeswegen aufgerichtet, dass wir selbst unsern gröbern Theilen nach von diesem elektrischen Strom mehr an uns ziehen, mehr in uns verarbeiten könnten; und in den feinern Kräften ist zwar nicht die grobe elektrische Materie, aber etwas von unserer Organisation selbst Verarbeitetes, unendlich Feineres und dennoch ihr Aehnliches das Werkzeug der körperlichen und Geistesempfindung. Entweder hat die Wirkung meiner Seele kein Analogon hienieden: und sodann ist's weder zu begreifen, wie sie auf den Körper wirke, noch wie andere Gegenstände auf sie zu wirken vermögen; oder es ist dieser unsichtbare himmlische Licht- und Feuergeist, der alles Lebendige durchfließt und alle Kräfte der Natur vereinigt. In der menschlichen Organisation hat er die Feinheit erreicht, die ihm ein Erdenbau gewähren konnte. Vermittels seiner wirkte die Seele in ihren Organen beinahe allmächtig und strahlte in sich selbst zurück mit einem Bewusstsein, das ihr Innerstes regt; vermittels seiner füllte sich der Geist mit edler Wärme und wusste sich durch freie Selbstbestimmung gleichsam aus dem Körper, ja aus der Welt zu setzen und sie zu lenken. Er hat also Macht über dasselbe gewonnen; und wenn seine Stunde schlägt, wenn seine äussere Maschine aufgelöst wird: was ist natürlicher, als dass nach innigen, ewig fortwirkenden Gesetzen der Natur er das, was seiner Art geworden und mit ihm innig vereint ist, nach sich ziehe? Er tritt in sein Medium über, und dies zieht ihn — oder vielmehr du ziehest und leitest uns, allverbreitete, bildende Gotteskraft, du Seele und Mutter aller lebendigen Wesen; du leitest und bildest uns zu unserer neuen Bestimmung sanft hinüber!“ (I 128f).

Gott. Wie wiederholt angedeutet, gehört Hölderlin zu jenen psychischen Organisationen, denen das Verständnis für etwas ausserhalb der Sinnenwelt Liegendes durchaus fehlt. Schüchtern, aber deutlich sagt er es selber in seinem Hyperion (Köstlin 39). Hyperion spricht den sehnächtigen Wunsch aus, „dass die alte schöne Welt sich unter uns erneure, dass wir uns versammeln und vereinen in den Armen unserer Gottheit, der Natur!“ Drauf fährt er fort: „Aber sage mir niemand, dass uns das Schicksal trenne! Wir sind's, wir! wir haben unsere Lust daran, uns in die Nacht des Unbekannten, in die kalte Fremde irgend einer andern Welt zu stürzen“ (es ist die extramundane, von der Vernunft construierte Sphäre des „reinen Gedankens“), „und, wär' es möglich, wir verliessen der Sonne Gebiet und stürmten über des Irrsterns Gränzen hinaus¹⁾“. Der Hölderlinsche Pantheismus ist einfach Materialismus, und was er Religiöses hat, ist bloss das Gefühl staunend anbetender Verehrung²⁾. Hat doch auch Büchner von der „Würde des Stoffs“ gesprochen. — Die specielle Anbetung der Aethers aber hat ausser seiner physikalischen Bildung auch

¹⁾ Vgl. auch 34: „O du, zu dem ich rief, als wärst du über den Sternen, den ich Schöpfer des Himmels nannte und der Erde, freundlich Idol meiner Kindheit, du wirst nicht zürnen, dass ich dein vergass! — Warum ist die Welt nicht dürftig genug, um ausser ihr noch Einen zu suchen?“ In einer Fussnote glaubt der Autor die Verantwortung für die Äusserung auf seinen Helden wälzen zu müssen. Ähnlich wie Heinse bei ähnlicher Gelegenheit (II 115); doch hier thut es der Schalk nur, um der Philosophie seiner Zeit, speciell der Kantischen, einen Hieb zu versetzen, indem er ironisch ihre Überlegenheit anerkennt.

²⁾ Die materialistische Auffassung des Göttlichen, die bei ihm psychologische Nothwendigkeit war, fand er auch bei den jonischen, bei den stoischen Philosophen und bei vielen Kirchenvätern bestätigt. Für Tertullian war, was keinen Körper hatte, nichts, die Seele ein feiner, leuchtender, aetherischer Stoff. Melito schrieb eine Abhandlung, die die Materialität Gottes beweisen sollte (Bain, *Umysł i ciało* (Geist und Körper), 146f). Augustinus war sein Lebenlang untröstlich darüber, dass er so lange in den Fehlern des Manichäismus befangen gewesen. „Ich glaubte also, fühllosen Herzens und mir selbst nicht einmal erkennbar, dass alles, was keine räumliche Ausdehnung habe,“„überhaupt nichts sei.“ — „So dachte ich auch von dir, du Leben meines Lebens, ausgedehnt durch unendlichen Raum, durchdrängst du die ganze Weltmasse und ausser ihr die Unendlichkeit ohne Schranke, so dass dich Erde, Himmel und das All habe und in dir begrenzt sei, du aber nirgends“„dass du innerhalb und ausserhalb des Alls alles Geschaffene regierst in geheimer Energie“ (Die Bekenntnisse

noch in seiner hellenistischen ihre Wurzeln¹⁾. Die Tragiker namentlich rufen den Aether gern an, Euripides nennt ihn Zeus, des Aischylischen Prometheus²⁾ erstes und letztes Wort ist „der heilige Aether.“ — Aber die vertrauenswürdigste Bestätigung seines Glaubens kam von Schelling, der, von Fichtes Lehre selbst ausgehend, in seinen Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797) dem Dualismus von Geist und Materie, sowie dem von Gott und Welt ein Ende machte („Die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur“) und der Philosophie die Aufgabe vindicierte, jene unbefangene Einheit, in der der Mensch ursprünglich mit der ihn umgebenden Welt gelebt habe, und die von der beginnenden Speculation aufgehoben worden sei, „durch Freiheit“ wiederherzustellen (Hayms Romantische Schule 585f). Der Titel der Schrift gehörte Herder, der Ausgangspunkt Schiller, der Grundgedanke lag in der Luft, und bereits drei Jahre vorher hatte ihn Hölderlin als Leitgedanken seines Romans hingestellt, im Vorwort zum Hyperionfragment, das Schiller in seine Thalia aufnahm. — Aber Schelling war damit auf eine ergiebige Ader gestossen. Einige Monate später erschien seine Schrift „Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung der allgemeinen Organismus“. Also schon in der Aufschrift macht die — mehr poetische als philosophische — Schrift, in der Haym „ganz bestimmte Anklänge an Hölderlins Hellenismus“ erkennt, das All zum Organismus. Und in diesem Organismus wird ein durchwaltendes Princip gefunden, ein „letztes Unbekanntes“, in dem wir jenes Wesen erkennen, „das die älteste

des heiligen Augustinus. Übs. von Lachmann. Universalbibliothek. S. 149 und andre Stellen). — Hölderlin, der doch in der Kirchengeschichte bewandert gewesen sein muss, andererseits vor einer Ketzerei nicht zurückschreckte, konnte wohl auch von hier aus Brücken geschlagen finden, die sein Heidenthum mit dem Christenthum zu verbinden vermöchten.

¹⁾ Der Kenner der Griechen bedurfte es nicht, aber in Heinses Ardinghello (II 96) fand er Stellen aus Sophokles, Euripides, Aristophanes und Pindar zusammengetragen, in denen die Luft als allumfassender, lebengebender höchster Gott gepriesen wird. Ardinghello führt die Stimmen „der grossen Dichter dieser hohen Zeiten für die Menschheit“ an in der Discussion mit Demetri, der wieder dem Feuer als dem „König der Elemente“ das Wort spricht.

²⁾ Von allen griechischen Dramen hat dieser den Tod des Empedokles am sinnfälligsten beeinflusst, bis in Einzelheiten hinein, die aus Hölderlins Sujet nicht nothwendig folgen.

Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahndend begrüßte, und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Aether, dem Antheil der edelsten Naturen, für Eines hielten.“ So ward die „Rückkehr zu dem ältesten und heiligsten Naturglauben der Welt“ proclamiert (Haym 590, 591, 594).

Es wäre überflüssig, an Hand der Gedichte alle Vorstellungen darzulegen, die sich bei Hölderlin an das Wort „Aether“ knüpften, denn bis auf den poetischen Ausdruck und das überschwengliche Andachtsgefühl hat der Dichter dem Begriffe nichts Eigenes hinzugefügt. Sogar das innige Verwandtschaftsgefühl und die Sehnsucht des Menschengestes (wie alles Lebenden überhaupt — s. An den Aether und die Zwillingssstelle im Hyperion, 74) — nach ihrem Urquell finden wir bei Herder sowohl, als auch bei den Griechen schon ausgedrückt¹⁾.

Das lebengebende, geist-entzündende Element also, in dessen allumfassendem Schosse Sonne, Mond und Gestirne, Wolken, Donner und all „die Himmlischen, die Kräfte der Höhe,“ die „heilige Erde“ endlich, ruhen und wandeln, das war, auf gut manichäisch-christlich und euripideisch-heidnisch zugleich, jenes „vorzüglich Einige und Einigende in der unendlichen Einigkeit, das an sich, kein Ich ist“²⁾. Das ist der Gott, der in Brod und Wein angebetet wird unter den Namen: *der oberste Gott* (23), *Vater*

¹⁾ Für Herder s. den Schluss der aus den Ideen bereits citierten Stelle. — Im (pseudoplatonischen) Axiarchos des Prodikos heisst es: „Die Seele sehnt sich mitempfindend nach dem verwandten himmlischen Aether und schmachtet und sehnt sich nach dem Leben und dem Reigentanz dort drüben. Daher ist die Befreiung vom Leben das Vertauschen eines Übels gegen ein Gut“ (Citirt in Schneiders Kilka szczegółów o Prodykosie i jego pesymizmie (Einiges über Prodikos und seinen Pessimismus) Muzeum. Jahrgang 1896, S. 361). Vgl. Hölderlins Abendphantasie (I 199): „o dorthin nehmt mich, | Purpurne Wolken! und möge droben | In Licht und Luft zerrinnen mir Lieb und Leid!“ — Mein Eigenthum (I 229): „Zu mächtig, ach! ihr himmlischen Höhen, zieht | Ihr mich empor; bei Stürmen, am heitern Tag | Fühl' ich verzehrend euch am Busen | Wechseln, ihr wandelnden Götterkräfte“. Und ohne ausgesprochene Todessehnsucht: An den Aether V. 45–48. — Für das Verwandtschaftsgefühl: Hyperion (Köstlin 74): „O Schwester des Geistes, der feurigmächtig in uns waltet und lebt, heilige Luft!“

²⁾ In Der Heimkunft, die bald, nachdem jene Definition des Gottesbegriffs gegeben worden war, entstanden ist, werden dem höchsten Princip folgende Namen beigelegt: „der reine selige Gott“ (21f), „der Aetheri-

Aether (65, 154S), *der Vater* (127), *der donnernde Gott* (138), *der aetherische Vater* (153S, Variante), *der Höchste* (155). — Wenn die Menschheit auch, ihres Ursprungs uneingedenk, ihn heute nicht kennt, die Griechen haben ihn gekannt und jubelnd *Vater* genannt.

65f. Die *Praesentia rufts, fliegt, erträgt*, gleich dem vorangehenden *brichts* als historische gedacht, mussten der Eindeutigkeit halber in *Praeterita* umgewandelt werden, da es sich ja eben um die Charakteristik eines *vergangenen* Idealzustands handelt.

das Leben. Die drei Tübinger Freunde haben dieses Wort hoch in Ehren gehalten und, jeder auf seinem Gebiete, zur Geltung gebracht. Hegel als Theolog, Schelling als Philosoph und Hölderlin — wahrhaft verschwenderisch — als Dichter. Übrigens gab es da keine Gebietsgrenzen für die drei Griechenjünger. „Das Wesentliche aller Dinge ist Leben“, lehrt Schelling (nach Haym 592) „das Accidentelle ist nur die Art ihres Lebens“. Hegel stellt in seinen Schweizer Studien (wie bereits im vorjährigen Programm erwähnt) dem abstracten Gesetz, das tödtet, aber nicht versöhnt, das Leben als das Ursprünglichere und Höhere entgegen und die Liebe, in der es zum Gefühl seiner selbst, zu seinem vollendetsten Ausdruck gelangt (Rosenkranz, Hegels Leben 495, 496). Leben ist „der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen“, der „für die Reflexion“ „ein heiliges Geheimnis ist“. „Die Reflexion, die das Leben trennt, kann es in Unendliches und Endliches unterscheiden, und nur die Beschränkung, das Endliche für sich betrachtet, gibt den Begriff des Menschen als dem Göttlichen entgegengesetzt; ausserhalb der Reflexion, in der Wahrheit, findet sie nicht statt“. Und so ist der Menschensohn zugleich Gottessohn. „Wie der Vater Leben in sich selbst hat, so gab er auch dem Sohne, Leben in sich zu haben“ Joh. V 26 (Rosenkranz 504). Nicht nur die theologischen Analysen, auch die Betrachtung der Zeitgeschichte und die Aussichten für ihre Weiterentwicklung knüpfen an den Begriff des Lebens an. In einem Fragmente, das in Frankfurt, wahrscheinlich zu einer Zeit, da Hölderlin noch dort war, entstanden ist, schildert Hegel die Zeitstimmung (Rosenkranz 88f): „Der immer sich vergrößernde Wi-

sche“ (24), „der Gott“ (26), „der Schöpferische“ (31), „der grosse Vater“ (85), „der Hohe“ (99). Der alte Polytheismus kommt dabei wiederholt zum Wort, z. B. „den Göttern und ihm“ (38).

derspruch zwischen dem Unbekannten, das die Menschen bewusstlos suchen, und dem Leben, das ihnen angeboten und erlaubt wird und das sie zu dem ihrigen machten, die Sehnsucht derer nach Leben, welche die Natur zur Idee in sich hervorgearbeitet haben, enthalten das Streben gegenseitiger Annäherung. Das Bedürfnis jener im Bewusstsein über das, was sie gefangen hält, und das Verlangen, das Unbekannte zu bekommen, trifft mit dem Bedürfnis dieser, ins Leben aus ihrer Idee überzugehen, zusammen. Diese können nicht allein leben“ (vgl. Hölderlin: „es ertrug keiner das Leben allein“), „und allein ist der Mensch immer, wenn er auch seine Natur vor sich selbst darstellt, diese Darstellung zu seinem Gesellschafter gemacht hat und in ihr sich selbst genießt. Er muss auch das Dargestellte als ein Lebendiges finden“ (vgl. Hölderlins An die Deutschen: „Leben die Bücher bald?“). „Der Stand des Menschen, den die Zeit in eine innere Welt vertrieben hat“ (Hölderlin an Neuffer: „Ach! die Welt hat meinen Geist von früher Jugend an in sich zurückgescheucht“, Litzmann 453; auch Hyperion 92, 108), „kann entweder, wenn er sich in dieser erhalten will, nur ein immerwährender Tod, oder wenn die Natur ihn zum Leben treibt, nur ein Bestreben sein, das Negative der bestehenden Welt aufzuheben, um sich in ihr zu finden, um leben zu können. Sein Leiden ist mit dem Bewusstsein der Schranken verbunden, wegen deren er das Leben, so wie es ihm erlaubt wäre, verschmäht“ (wie Hölderlins Empedokles). Und zur Zeit, da Hölderlin bereits in Stuttgart war, schrieb Hegel — seine Kritik der positiven Religion wieder aufnehmend (Rosenkranz 94f) — „Das denkende Leben hebt aus der Gestalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichen, unendlich Entgegengesetzten, sich Bekämpfenden heraus das Lebendige,“... „allebendiges, allkräftiges, unendliches Leben und nennt es Gott.“... „Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen,“.... „denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen“. Offenbar steht hier Hegel auch schon unter Schleiermachers Einfluss, der das Wesen der Religion in das Streben setzt, „dass die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche, dass wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch soviel als möglich eins werden sollen mit ihm;“ in die Bereitwilligkeit, das Leben zu verlieren, um es zu erhalten, nicht in einem Jenseits, das für ihn nicht

besteht, sondern hier, jetzt, „mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen und ~~fl~~^{ewig} zu sein in jedem Augenblick“ (Reden 142, 144)¹⁾.

Hölderlin gebraucht das vieldeutige Wort, wie gesagt, über die Massen gerne. Es bedeutet ihm, was wir gewöhnlich wörtlich darunter meinen: die besondere Daseinsart der Organismen²⁾; dann eine höhere Stufe dieses Daseins, für die in unseren Tagen die Wendung „sich ausleben“ gangbar geworden ist³⁾; dann was Schelling, Hegel und Fichte darunter verstehen: das eine Leben, Quell, Mündung und innerstes Wesen alles Einzellebens. „Es scheiden“ (das ist die Individuation) „und kehren im Herzen die Adern, und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles“. Das ist Hyperions letztes Wort. Aber auch sein Freund Alabanda, der ein Leben in sich fühlt, „das kein Gott erschaffen“, der sich „frei im höchsten Sinne“, „anfanglos und endlos“ fühlt, ein Jünger des Fichte von Jena, bekennt sich zum Glauben an „Ein vollstimmiges Leben“, zu dem „die Lebendigen“ (die Einzelwesen) „aus eigenem frohen Triebe von Anbeginn zusammen wirken“ (Köstlin 167). — Die Götter heissen bei Hölderlin manchmal: „die Le-

¹⁾ Die Betonung des Attributs „Leben“ im Gottes^{be}griff charakterisiert überhaupt die Philosophie jener Jahre, die nicht müde wird, die Gleichung „Gott ist Leben“ zu wiederholen, gleichsam wie eine Sünderin, die Gott lange als abstracten Begriff, als Postulat, als nothwendiges pädagogisches Hilfsmittel zur Sittlichkeit behandelt, ihn aber als „besondere Substanz“ geläugnet hatte. Fichte, der dieses 1798 mit solchem Nachdruck gothan (Werke V 188), dass er darüber den Sturm heraufbeschworen, lehrt 1805: „es giebt kein anderes Seyn, als das Leben“. „Das einzige Leben“.... „ist das Leben Gottes oder des Absoluten“, „und wenn wir sagen: das Leben *des* Absoluten, so ist dies auch nur eine Weise zu reden; indem in der Wahrheit das Absolute das Leben, und das Leben das Absolute ist“. „Nun äussert sich dieses göttliche Leben, tritt heraus, erscheint und stellt sich dar, als solches, als göttliches Leben: und diese seine Darstollung, oder sein Daseyn und äusserliche Existenz ist die Welt“ (Über das Wesen des Gelehrten. Werke VI 361).

²⁾ Z. B. Menons Klage V. 37: „ihr Lebenden all“; Der Archipelagus V. 6: „den Lebenden“; 37: „die Lebenden all“; Der Winter 21: „andere Lebendige“; Dichtermut V. 1: „alle Lebendigen“; überall in der Bedeutung „Lebewesen“.

³⁾ An Hiller V. 1 und 13: „Du lebstest, Freund!“ im ausdrücklich motivierten Gegensatze zu jenen, die nie gelebt haben. Hyperion 162: „Da lebt' ich“. — „Ich würde in dieser schönen und grossen Zeit und in der Ruhe und Freiheit, die ich habe, wohl sagen können, dass ich wahrhaft lebte“ (Litzmann 551, ähnlich 553, 3. Alinea des Briefs N. 209).

bendigen¹⁾. Und jenes vollere, „kühnere“ Leben des Einzelwesens ist nur ein mächtigeres Durchdrungensein vom Leben des Alls. Ein beglückendes Gefühl, aber zugleich eine Gefahr für die besondere Daseinsform, die der Fülle des ihr zutheilgewordenen Gehalts nicht gewachsen ist. Den Menschen, ja ganze Völker (Stimme des Volks, I 245f) überkommt dann die ungebändigte Sehnsucht, zurückzukehren in den Schoß des Unendlichen, wie der eisgefesselte Strom, wenn ihn der Vater Ocean durch seine „Liebesboten“, „die lebenatmenden Lüfte“ weckt, nirgend bleiben darf, „als wo ihn in die Arme der Vater aufnimmt“²⁾. E m p e d o k l e s „sucht das Leben“ und wirft sich „in schauerndem Verlangen“ „hinab in des Aetna Flammen“ (I 210), „in seiner kühnen Lebenslust“ (Hyperion 178). Den Willen der Götter zu erfüllen, die „die Bahn des Menschen öfters hemmen“, „dass er lang im Lichte sich freue“ (Stimme des Volks I 246), gibt es ein Mittel: die göttliche Last mit anderen theilen.

66f. Vgl. „Wo sie, des Himmels Sonne, sich ausgeteilt im stillen Wechsel sieht“ (Ermunterung V. 22); „Doch gerne teilt | Das freie Herz von seinen Freuden aus, | Der Sonne gleich, die liebend ihre Strahlen | An ihrem Tag aus goldner Fülle gibt“ (Emilie vor ihrem Brauttag, 7. Brief, V. 71—74);

¹⁾ Der Archipelagus V. 222: „ihr Lebenden, auch, ihr hohen Kräfte des Himmels“. Hyperion S. 186: „deine“ (der Natur) „Götter, die Lebendigen, die Seligstillen“. Die Herbstfeier V. 85f: „die allzeit leben und walten“. — Das Capitel „Leben, lebendig“ ist damit noch lange nicht erschöpft. So ist „edles“, „schönes“, „heilig Leben“, „dieses Leben“ ein Kosewort, mit dem der Dichter seine Diotima zu nennen pflegt; „lebendig“ hat häufig die Bedeutung von „sinnlich, concret, individuell, charakteristisch“; vgl. „das Lebendige in der Poesie“ (Litzmann 453); „wenn Sie den Ton in meinen Briefen nicht immer gleich lebendig finden“ (Litzmann 441); Sokrates und Alcibiades (I 163): „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste“. Denn Denken und Leben ist zweierlei; der Reflectierende concentriert sich nach innen, er empfängt nichts von der Welt und reagiert nicht auf sie; der sich auslebt, darf nicht reflectieren, wenn er die Kraft seiner Empfindung oder Handlung nicht schwächen will.

²⁾ Fliessendes Wasser ist bei Hölderlin ein Lieblingssymbol für das Menschen-, auch fürs Völkerleben, das seiner Bestimmung zueilt: Hyperions Schicksalslied (V. 16—24), Emilie (Schlussverse), Stimme des Volks (beide Fassungen, 1. und 2. Strophe; zweite Fassung, 3. und 4. Strophe), Der Main (V. 35—40), Heidelberg (V. 13—16). Man wird hier auch manches Gegenstück zur Sehnsucht der Seele nach dem Aether finden. S. auch den Brief an den Bruder, Litzmann 493f.

„Dass er halten sich muss und bitten die Teuern, | Dass sie tragen mit ihm all die beglückende Last“ (Herbstfeier 93f); „O kommt, dass euer, euer die Freude sei“, so ruft der Sänger, dem das Licht wiedergegeben ist, seinen Lieben zu, „O nehmt, dass ich's ertrage, mir das | Leben, das göttliche mir vom Herzen“. Man vgl. ferner Jes. IX 2: „Du mehrest das Volk, machst ihm Freude; es wird sich freuen vor dir der Erntefreude gleich, wie man frohlocket, wenn man Beute theilt“. — Dass sich Hölderlin auch hier in Schleiermachers Ideenkreisen bewegt, dafür genügt schon ein Hinweis auf die citierten Stellen von dem Mittheilungsbedürfnis der Frommen; die ganze Rede „über das Gesellige in der Religion“ wäre heranzuziehen. Nur noch eine Stelle daraus: „Mit keinem Element des Lebens ist wohl dem Menschen zugleich ein so lebhaftes Gefühl eingepflanzt von seiner gänzlichen Unfähigkeit, es für sich allein jemals zu erschöpfen, als mit der Religion“; u. s. w. (208) — Was Hölderlin und Hegel vor allem für die Griechen schon auf der Universität begeistert hatte, war eben deren hohe Befähigung für gemeinsame Hochgefühle. Für Hölderlin zeigt dies deutlich schon seine Hymne an den Genius Griechenlands (I 93f) aus dem Jahre 1789, noch deutlicher Griechenland (I 134f) aus dem Jahr 1793.

getauschet mit Fremden; die hellenische Cultur ward Gemeingut der antiken Welt und der Nachwelt, sowie das Reich Gottes zu den Heiden (den „Fremden“ Jes. LVI 6 u. a.), gekommen ist.

68—70. Man ordne: „es wächst schlafend die Gewalt des Wortes: (Aether!)“. *Schlafend* statt des ursprünglichen *alternd*, denn es bleibt ewig jung, wenn es auch scheint, als hätte das heilige Wort seine Macht eingebüsst. *Schlafend* liesse sich mit „latent“ übersetzen. Nur wenige Weise, Auserwählte — „die Unsrigen“ — überliefern einander *das uralt Zeichen*, d. i. das Symbolum, das Schibboleth, woran sie einander erkennen und das ihr Glaubensbekenntnis zusammenfasst. So wirkt es (*treffend und schaffend*), wo immer nur es vernommen wird (*so weit es gehet*), geheim, aber mächtig und immer mächtiger (*es wächst*) in gottverlassener, sturmdurchwühlter Zeit (S: *so tief, so ewig die Nacht ist, | so vermessen die Noth*), bis es einst wieder als tausendstimmiger Jubelruf erwacht.

treffend und schaffend; mit „treffen“ und „betreffen“ bezeichnet Hölderlin das Erregen intensiver Eindrücke; Vgl. Herbstfeier

V. 44f: „o gütiges Licht! wo zuerst einst | Deiner gefühlteren Strahlen mich einer betraf“. Der gefesselte Strom
 V. 7: „Und trifft das Wort dich nicht,“.... Heimkunft
 V. 73f: „o süsse Stimme der Meinen! | O du triffest, du regst Langevergangenes auf!“ Brief an Landauer (Litzmann 582): „Vor den Alpen“ „stehe ich noch immer betroffen“. Ähnlich an die Schwester (Litzmann 580). *Schaffend* will sagen, dass der Eindruck nicht wirkungslos vorübergeht.

zu *es wächst des Wortes Gewalt* vgl. Apost. XII 24: „Das Wort Gottes wuchs und mehrte sich“; auch Jes. LV 11.

heiter bedarf der Erklärung nicht; doch mag die Bemerkung gemacht werden, dass bei der Wahl des Wortes der Klang, die Alliteration mit dem folgenden *hallt* wohl ausschlaggebend gewesen ist. Die ganze Stelle ist reich an Alliterationen (V. 68: **w**irds, **w**ächst, **W**ortes, **G**ewalt; 69: **h**eiter, **h**allt; 70: **E**ltern, **g**eerbt; 71f: **t**iefschütternd, **S**chatten; *treffend und schaffend* fällt wieder als unvollkommener Reim ins Ohr¹⁾).

siegend musste durch einen anderen Ausdruck ersetzt werden, denn der Sieg lässt ja noch auf sich warten; vgl. die Änderungen in V. 54 und 65f.

71f. in *kehren ... ein* steckt der Sinn von „zurückkehren“; es ist eine Wiedervereinigung von Gott und Mensch, Vgl. *An Diotima* 2 (I 171):

¹⁾ Durch die Alliteration gibt Hölderlin seinen Gedichten oft einen eigenthümlichen Klangzauber, wie er denn bei der Wahl des Wortes sich zuweilen mehr von seinem musikalischen Ohr als vom scharfen Verstand leiten lässt. Nicht dass er den Stabreim gesucht hätte, aber wo er sich selbst darbot, da benützte er ihn gerne, oft formelhaft, manchmal annominierend: „heilig und heiter“, „göttlich und gut“, „freundlich und fromm“, „friedlich und fromm“, „göttlich im Geiste“, „die Kalten und Kühnen“, „lebtest und liebtest“, „Licht und Luft“, „Licht und Lust“, „Licht der Liebe“, „der Liebe Leid“, „Lieb und Leid“, „das Wechseln und Werden“, „hält und hemmt“, „Wolk' und Winde“, „muthig und müssig“, „flattern und flüstern“, „gute Genien“, „gute Götter“, „gute Geister“, „die wandelnden Wasser“, „mit Namen nannte“, „doch liebt die Liebe“, „lebendiger lebt ihr“, „als lebte das Leben nicht“ (Brief an die Schwester, Litzmann 514), und sonst fast in jedem Gedicht, in manchem wie mit Absicht gehäuft, manchmal zwei, drei Verse beherrschend (so lauten in V. 19–23 unseres Gedichts 9 betonte Silben mit *w* an). Auch Assonanzen sind nicht selten und sonstige Klangspiele.

Kehr in die dürftigen Herzen des Volks, lebendige Schönheit.

Kehr an den gastlichen Tisch, kehr in die Tempel zurück.

Schatten {Nächten}, *Tag* sind bereits erläutert worden. Übrigens ergibt sich der Sinn aus dem Folgenden noch klarer von selbst. *Abgerungen* (S) konnte nicht bleiben; die Menschen thun nichts dazu, den Anbruch „ihres Tags“ zu beschleunigen, die Götter thun, was sie thun, mühe los.

73f. Hier ist die Ansicht Schleiermachers vom ursprünglichen Sinn des Christenthums auf die Religion überhaupt übertragen und mit Anlehnung an die heilige Schrift zur Darstellung gebracht. Reden 330: „Sie“ („die ursprüngliche Anschauung des Christenthums“) „ist keine andere als die des allgemeinen E n t g e g e n s t r e b e n s alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art, wie die Gottheit dies Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft vermittelt und der grösser werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte, über das Ganze, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind“. Und 331f: „Vergeblich ist jede Offenbarung. Alles wird verschlungen von irdischem Sinn, alles fortgerissen von dem innewohnenden irreligiösen Princip, und immer neue Veranstaltungen trifft die Gottheit, immer herrlichere Offenbarungen gehen durch ihre Kraft allein aus dem Schosse der alten hervor, immer erhabnere Mittler stellt sie auf zwischen sich und den Menschen“ — umsonst. Vgl. Christus und die Juden, speciell E v. J o h. I 5: „Und das Licht scheint in die Finsternis, und die Finsternisse haben es nicht begriffen“; 11: „Er kam in sein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ A p o s t. VII 51: „Ihr widerstret allezeit dem heiligen Geist.“ — Das Bild vom Licht, das den Menschen zu hell leuchtet, kommt bei Hölderlin auch sonst vor. „In ihre Trümmer schien, in ihre Nacht zu helle den Verzweifelten das Licht“ (Pausanias im T o d d e s E m p e d o k l e s). Vgl. auch P a t m o s (1802) V. 187—190.

75f. *ein Halbgott*, darunter kann sehr wohl z. B. Homer verstanden sein, der (mit Hesiod) nach H e r o d o t (II 53) den Göttern N a m e n gegeben. *Halbgott* würde jeder über das gewöhnliche Menschenmass weit hinausragende Mann sein. So nennt Hölderlin in dem halbirren Gedicht D e r R h e i n (V. 135—149) Rousseau einen Halbgott und motiviert es (I 266). „Beim Namen nennen“ bedeutet bei Hölderlin innige Vertrautheit. In dem aufschriftlosen Gedicht, das in den Biographien mitgetheilt zu werden

pfllegt (I 9f), sagt er, er habe als Kind schon die Götter gekannt: „Zwar damals rief ich noch nicht | Euch mit N a m e n, auch ihr | Nanntet mich nie, wie Menschen sich nennen, | Als k e n n t e n sie sich“. — Die Grossmutter wird „von Fernen und Nah'n liebend beim N a m e n genannt“ (I 191). Diotimas Herz war unter den Blumen zu Hause. „Sie nannte sie alle mit Namen, schuf ihnen aus Liebe neue, schönere“ (Hyperion 81). — Vgl. auch Jesu Worte im Ev. Joh. XVII 25f: „Gerechter Vater, die Welt k e n n e t dich nicht; ich aber kenne dich, und diese e r k e n n e n, dass du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen deinen N a m e n kund gethan und will ihn kund thun, auf dass die Liebe, damit du mich liebest, sei in ihnen, und ich in ihnen“. Jes. LIII 6: „daraus soll mein Volk meinen N a m e n k e n n e n lernen“.

mit den Gaaben; alles verdankt der Mensch den Naturkräften, dem Aether vor allem; aber hier sind nur geistige Güter gemeint; die Gaaben sind das in V. 67, 78, 87, genannte Gut. Es kann dem Dichter hier auch der mit Gaben zu den Menschen herabsteigende Chor der Götter vorgeschwebt haben, wie Schiller ihn im „Bürgerlied“ geschildert hat. Dieses Gedicht mit seinem Mysterienthema hat wahrscheinlich auf Brod und Wein auch sonst Einfluss geübt. Es war im Musenalmanach auf das Jahr 1799 erschienen.

77—80. der Muth, das ist eben jenes von den Göttern kommende Gut; der Muth schlechthin, ein schrankenloses, zunächst auch zielloses, weil nicht vom Bewusstsein controliertes Streben; ein dunkler Drang, der sich des rechten Weges noch nicht bewusst ist. So sehen wir auch Hegel das Wort gebrauchen: „ein anderer Muth erwacht“, „Muth zu etwas Anderem“ (Haym Hegel und seine Zeit, 84, 68). Die Schilderung hat, trotzdem sie allgemein gelten soll und für alle geschichtlichen Momente zutrifft, wo die Menschheit (oder ein Volk) erhöhte Energie an den Tag zu legen beginnt, doch vor allem einen vergangenen Zeitpunkt im Auge, darauf weist die Änderung von *wird* in *ward* hin. Welcher thatsächliche, oder doch als thatsächlich aufgefasste historische Zustand dem Dichter vorgeschwebt hat, ist klar, wenn nur ein Halbgott richtig auf Homer, oder sonst einen Dichter, der die Götter zuerst mit Namen genannt, gedeutet ist: der Übergang von barbarischer Wildheit zur Gesittung. Ein Bild jener Epoche hat Friedrich Schlegel im Artikel „Orphische Urzeit“ seiner

„Geschichte der Poesie der Griechen und Römer“ gegeben¹⁾. Es wird da die Sage mitgetheilt, dass die Pelasger lange geopfert hätten, „ehe sie Götter zu nennen, und von ihrem Leben und Thun zu dichten wussten, indem der natürliche Drang, Götter zu dichten und mit sich in Verhältniss zu setzen, in stummen Handlungen ausbrach“, und die Vermuthung ausgesprochen, dass die Griechen viel früher „enthusiastische Gebräuche und Tänze“ hatten als eine ausgebildete, poetisch geformte Götterlehre. Das Rohe, unsittlich Ausschweifende des ersten Cultus wird geschildert. „Auch ist es natürlich, dass die erste Ahndung des Unendlichen den plötzlich erwachten Geist nicht mit frohem Erstaunen, sondern mit wildem Entsetzen erfüllt“. „Das lebendige Bild unbegreiflicher Allmacht musste den rohen Menschen wie betäubt niederwerfen, oder nur zu einer Raserey, die durch ihre Beziehung heilig schien, erheben.“ — „Die höchste Leidenschaft“, so wird die oft „selbstzerfleischende Wuth“ jenes Gottesdienstes erklärt, „verletzt gern sich selbst, um nur zu wirken, und sich der überflüssigen Kraft zu entledigen“ (Minor, Friedrich Schlegel 1794—1802, Seine prosai-

¹⁾ Die Schriften des Republicaners, Fichtianers und Graecomanen Schlegel hat Hölderlin zweifellos gekannt, und daraus — wie sich mit grosser Wahrscheinlichkeit erweisen liesse — manche Anregung geschöpft. Hier soll neben dem allgemeinen Hinweis auf die innere Verwandtschaft der Interessen, der Tendenzen und mancher Ausdruckweise, die zwischen den beiden augenfällig obwaltet, nur das eine hervorgehoben werden, dass Hölderlin den Namen „Diotima“ der Geliebten Hyperions und der seinen offenbar auf Anregung der Schlegelschen Schrift „Über die Diotima“ und nicht des Dialogs von Hemsterhuys beigelegt hat. Hyperions Geliebte heisst im Thaliafragment Melite; das gereimte Gedicht Diotima hat nach Schwab (Ausgabe 1874, S. 21) anfangs die Überschrift: „Athenäa“ gehabt (1798 noch wird die Geliebte in An ihren Genius (I 171) „die Athenerin“ genannt). Es hatte also die begeisterte Lecture des Platonischen Symposion (Sommer 1793, Litzmann 162), der innige Bezug der Sokratischen Lehre von der Liebe auf den Hyperion, den Dichter nicht darauf gebracht, der Romanheldin und später seiner eigenen Angebeteten den Namen Diotima zu geben. Schlegels Schrift erschien im Juli- und im Augustheft der Berlinischen Monatsschrift. Hölderlin sass damals in Nürtingen, die Monatsschrift wird ihm erst später, in Frankfurt, in die Hand gerathen sein. Zu Ende des Winters 1795/6 (Litzmann 401; Berthold Litzmann datiert (I 147) „Februar-März“) entsteht das Reimgedicht und enthält den neuen Namen. Kein Zweifel, dass erst die glühende Charakteristik der Seherin, die Schlegel entworfen, sie in Hölderlins Augen würdig gemacht hat, ihren Namen seinem Ideal zu leihen.

schen Jugendwerke, I 244, 237). — Doch Hölderlins Schilderung muss auch auf die Gegenwart Bezug haben, wenn es richtig sein soll, dass die Verse 69—72 (wenigstens für die Stuttgarter Fassung muss dies angenommen werden) von dem herrschenden Zustand sprechen. Da war es denn natürlich die fieberhaft productive Thätigkeit der revolutionierten Franzosen auf allen Gebieten des Culturlebens, ihr Wüthen im eigenen Lande, ihr zerstörendes Wirken in Europa, welches dem Dichter ein furchtbar imposantes Bild des „schaffenden, verschwendenden“, Unheiliges heiligenden Muthes bot. Wir haben auch schon gesehen, dass er die Befürchtung nicht unterdrücken konnte, der „Geist“ könne sein Volk „plötzlich befallen“. Hegel theilte diese Befürchtung¹⁾. — Wenn man nun mit jenen Bildern aus griechischer Urzeit und europäischer Gegenwart die V. 79f zusammenhält, dann muss der euphemistische Ton der Darstellung auffallen. Aber der liegt in Hölderlins zarter Natur, die überall Mass hält und das Grelle furchtsam meidet, und sich überdies durch langen Umgang mit den Griechen, besonders mit Pindar, den heidnischen Pietismus angewöhnt hat, „den zufriedenen Geist, der das Traurige, Gott zu ehren, verschweigt, und auf das Gute siehet“ (an den Bruder, 4. December 1801)²⁾. Im Menschen handelt ja immerhin der Gott, daher *mit seegnender Hand* und *gütig*; *thörig* aber auch im Gegensatz zum überverständigen, klug berechnenden Menschensinn³⁾. „Thörig, göttlich und gesetzlos“ ist im Rhein (V. 145f) die Sprache des Weingotts, der Götter überhaupt. — Zu V. 79f vgl.

¹⁾ Haym, Hegel und seine Zeit 66, die Schrift: „Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs“ besprechend: „Ob es aber „in einem Lande, das seit Jahrhunderten Erbmonarchie hat, räthlich sei, einem unaufgeklärten, an blinden Gehorsam gewöhnten und von dem Eindruck des Augenblicks abhängigen Haufen plötzlich die Wahl seiner Vertreter zu überlassen“ — das ist eine Frage, die er nicht bejahen möchte“.

²⁾ Man vgl. — was B. Litzmann (I 24) aus den Empedoklesmanuscripten mittheilt — wie Hölderlin eine, sich aus der Situation natürlich ergebende, dramatische Zuspitzung „zu hart“ findet, und den gewaltigen Fluch, den Empedokles in höchster, berechtigter Erregung über Agrigent ausspricht, mit der Bemerkung versieht: „Nein, keinen Fluch!“ — Die rauhe Luft sei in Homburg das einzige, schreibt er an die Schwester, was er „gegen die Gegend und den Ort einzuwenden habe. Verzeih es mir der Himmel! und der Sommer ist nun auch umso angenehmer“ (Litzmann 513).

³⁾ Man vgl. die Charakteristik der „hyperpolitischen, immer rechten- und berechnenden Agrigentiner“ im „Grund zum Empedokles“.

auch Schleiermachers Reden 84f: „Einem frommen Gemüthe macht die Religion alles heilig und wert, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit, alles was es fasst und nicht fasst“.

81. Diese Langmuth der Götter, dieses schonende Zurückhalten mit ihrem directen Einfluss, entspringt der Schonung, mit der sie den Menschen überhaupt behandeln, und die der Unkundige für Gleichgiltigkeit nehmen könnte; vgl. V. 16 und 111—114.

81f. *dann aber in Wahrheit | Kommen sie selbst*, nicht mehr nur *der Muth von ihnen*.

83. *die Offenbaren*, die bis jetzt „in der dunkeln Wolke“ gewaltet haben.

84—86. Die Stelle beweist, dass Hölderlin fortwährend an die Gegenwart denkt, auch wo er, der grösseren Klarheit wegen, ausschliesslich die Einkehr der Götter bei den Griechen zur Darstellung bringen sollte; *längst* stellt eben dem heutigen Zustand den längstvergangenen griechischen gegenüber, die Zeit, wo Gott und Mensch ein ungeschiedenes Eins gewesen, wo die Götter im Menschen, in der Natur gewaltet, nicht ihn und sie von oben, von aussen beherrscht haben, wo sie noch nicht Gegenstand scheuer oder wortreicher Verehrung, auch nicht schmerzlicher Sehnsucht sein konnten, wo sie mit einem Worte von einer sündhaft reflectierenden Theologie noch nicht „objectiviert“ waren, wo die „positive Religion“ die „subjective Religiosität“ noch nicht verdrängt hatte. Zu den V. 83—85 liefert Hegels Schweizer Aufsatz „Unterschied zwischen griechischer Phantasie- und christlicher positiver Religion“ (mitgetheilt von Haym, S. 474—483) den Commentar. Den Griechen und Römern genügten ihre „so dürftig ausgestatteten Götter“ — Haym (56) drängt in diese Worte die Einleitung des Hegelschen Aufsatzes zusammen — weil sie „das Ewige und Selbstständige in ihrem Busen hatten“. Sie lebten ein göttliches Leben in ihrem Staats-, Kunst-, Geschäfts- und geselligem Leben. Es war eine „Gewohnheit der Seele, die nicht isoliert, wie jetzt häufig die Religion, ist, sondern die alle Seiten menschlicher Kräfte durchschlingt und mit der selbstthätigsten Kraft selbst aufs Innigste verwebt ist“ (475). Nur solange es politische Freiheit gab, konnte eine solche Religion den Menschen genügen. „Die Objectivität der Gottheit ist mit der Verdorbenheit und Slaverie der Menschen in gleichem Schritt gegangen“. „Der Geist der Zeit offenbarte sich in der Objectivität seines Gottes, als er, nicht dem

Masse nach in die Unendlichkeit hinaus, sondern in eine uns fremde Welt hinübersetzt wurde, an deren Gebiet wir keinen Antheil, wo wir durch unser Thun uns anbauen, sondern in das wir uns höchstens hineinbetteln oder hineinzaubern können, als der Mensch selbst ein Nicht-Ich und seine Gottheit ein andres Nicht-Ich war“ (481f). Den verlorenen eigenen Reichthum häuften nun die Menschen auf ihren Gott, von dem sie jetzt „so erstaunlich viel zu wissen anfiengen“ (481). „Doch ausser früheren Versuchen blieb es u n s e r e n T a g e n vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden, als Eigenthum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindicieren; aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen? (479). Vgl. auch Hegels Gedicht „Eleusis. An Hölderlin“ (Rosenkranz 80), das im August 1796, einige Monate vor dem Wiedersehen der beiden Freunde in Frankfurt, gedichtet wurde. Es heisst da von den Eingeweihten der eleusinischen Göttin: „Es trugen geizig deine Söhne, Göttin, | Nicht deine Ehr' auf Gass' und Markt, verwahrten sie | Im inneren Heiligthum der Brust“. (Hölderlin: „Tief die verschwiegene Brust“) „Dum lebstest du auf ihrem Munde nicht. | Ihr Leben ehrte dich. In ihren Thaten lebst du noch“.

87—89 bis *zuvor* (S: *verbargs*). Interessant ist zu sehen, wie hier Religion und Philosophie, Schleiermacher und Kant mit einander kämpfen und die *f r o m m e* Auffassung den Sieg über die *s p e c u l a t i v e* davonträgt. Es soll zuerst die Fassung des Stuttgarter Texts betrachtet werden.

Anderes, das Andere; das ist die Sprache Hegels, und zwar nicht mehr die seiner vorbereitenden Jugendarbeiten, sondern bereits die des Systems, das seinerseits auf der Identitätsphilosophie Schellings fusst. Das Absolute ist das Subject-Object, die unmittelbare Einheit von Sein und Denken, von Begriff und Realität. Das Setzen dieser Einheit als Realität ist *N a t u r*, als Begriff — *I d e e*. „An sich“, so heisst es im ersten Entwurf des Systems, „ist auch die Natur Geist, denn es ist der Geist, welcher sie als *s e i n* *A n d e r e s* setzt, ohne dass dies Ganze sich selbst für sich als Geist erkannte“ (Rosenkranz 103). Wie auch Hölderlin zu dieser Terminologie gekommen sein mag — mit Hegel sind, wie gesagt, nach der Frankfurter Zeit keinerlei Verbindungen nachweisbar und besagter Entwurf ist jedenfalls nach Hölderlins Abschied geschrieben — unzweifelhaft ist mit *dem Anderen* die

Natur gemeint im Gegensatz zum denkenden Ich. *Nicht Anderes kanns*; was kann es nicht? Das folgt aus dem Folgenden: *es fördert . . . nur heilige Tiefen heraus*, aus dem Menschen; es schafft also in ihm nichts, es leistet nur Hebammendienste; es bringt den Menschen nur zum Bewusstsein dessen, was in ihm ist und — ihm selbst verborgen — seit jeher war: des Göttlichen. *Denn der Karge verbargs*; der „Karge“, denn er hat einen Reichthum verborgen, sich selbst und anderen vorenthalten, wie es die Geizhalse thun, und ist selbst arm geblieben; die Natur erst hat es hervorgelockt (*freundlich*) oder hervorgezwungen (*feindlich*). Mit andern Worten: Der Mensch empfindet dankbar die erhaltende und erhebende Einwirkung der Naturkräfte, er lernt aber auch sich vor ihnen demüthig beugen, wenn ihre zerstörenden Wirkungen ihm seine eigene Machtlosigkeit zeigen. In beiden Fällen aber stattet er sie nur mit der eigenen Seele aus, mit der eigenen Liebefähigkeit oder dem eigenen Machtgefühl, und schafft sich so aus eignem göttlichen Reichthum eine Gottheit oder Götterwelt, die er liebt und fürchtet. Solange er aber stumpf bleibt beim Anblick der Natur und während aller Wechselwirkungen zwischen ihm und ihr, solange bleibt er auch in Unkenntnis der in ihm selber ruhenden Göttlichkeit. — Hölderlin hat den Sinn der Stelle nicht, was sie wohl gebraucht hätte, deutlicher herausgearbeitet, sondern durch einen ganz anderen ersetzt. Er musste einsehen, dass die zwei Verse einen Rückfall in den subjectiven Idealismus enthalten, eine Häresie gegen seine Ansichten, dieselbe, die er seinen Empedokles so bitter hat büssen lassen.

Es ist bereits gesagt worden, dass hier die Variante in S, die dem Texte von H zugrunde liegt, nicht genau mit ihm übereinstimmt (s. Seite 52), so dass der neue Text in zwei Fassungen vorliegt. In der ersten weist das *So* auf das Vorhergesagte hin: *so*, d. h.: gottselig ist der Mensch, wenn da ist das Gut, d. h.: wenn die Götter ihm ihre Gnade schenken; doch (ursprünglich hat die Stelle des *Selber* ein *Aber* eingenommen), doch so sehr sie für ihn sorgen, erkennt er ihre Wohlthaten nicht. Der Widerspruch, der darin liegt, ist in der zweiten Fassung beseitigt. *So ist der Mensch* bedeutet: so ist er beschaffen, dass er zuerst sein Glück als Last empfinden muss, weil er blind ist für den eigenen inneren Reichthum, den ihm die Götter gespendet haben, dann aber (sobald er sich ihn zum Bewusstsein gebracht hat) sein beseligendes Gefühl in Worten ausströmen lässt. *Tragen muss*

er zuvor die beglückende Last (wie in der Herbstfeier 94), solange er sie selbst nicht erkannt hat, somit auch anderen nicht mitzutheilen vermag, damit sie ihm sie tragen helfen. „Die Begeisterung eines Gebundenen“, sagt Hegel, „ist ein ihm selbst furchtbarer Moment“ (Rosenkranz 89). — Zu *der Karge verbargs* vgl. Schleiermachers Reden 177: „Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder andern, und wenn nur sein Sinn für seines eigenen Wesens innerste Tiefe“ (Hölderlin: „heilige Tiefen“) „nicht gewaltsam unterdrückt, wenn nur nicht jede Gemeinschaft zwischen ihm und dem Urwesen gesperret und verrammelt wird“, „so müsste sie sich auch in jedem unfehlbar auf seine eigene Art entwickeln; aber das ist es eben, was leider von der ersten Kindheit an in so reichem Masse geschieht in unserer Zeit“.

89f. nennt, *Worte*; vgl. V. 75f. Nur ist das Vorrecht des „Halbgotts“ nun zum Gemeingut der Menschen geworden. Wie *Blumen*, spontan, mühelos, nicht gemacht, sondern gewachsen aus freiem inneren Trieb. Auf das „Wort“ als Mittel, sein Heiligstes zu offenbaren, hat Hölderlin stets hohen Wert gelegt. Sich durch Rede mitzutheilen, war ihm nicht nur Bedürfnis, sondern auch Beruf und Pflicht. „Ja! wer das Wort missbraucht“, schreibt er dem Bruder aus der Schweiz (Litzmann 585f), „wer Wort verfälschet oder nicht hält, der fehlet wohl sehr, aber gewiss der auch, der es zu wenig braucht“, u. s. w. — Im Brief vom 28. November 1798 (Litzmann 455f) bedauert er, ihre „schöne Freundschaft“ länger als sonst „ohne Nahrung gelassen“ zu haben. „Aber die Götter, wenn sie schon das Opfer nicht bedürfen, fordern es doch der Ehre wegen. So müssen wir auch der Gottheit, die zwischen mir und dir ist, doch wieder von Zeit zu Zeit das Opfer bringen; das leichte, reine, dass wir nämlich zu einander sprechen von ihr, dass wir das Ewige, was uns bindet, feiern in den lieben Briefen, die nur darum unter uns so selten sind, weil sie aus der Herzen und nicht, wie so Manches, aus der Feder gehn. Ein ebendige Blume entsteht langsamer, als eine Blume von Taft, und so muss auch ein lebendiges Wort sich lang in unserer Brust bewegen, ehe es zum Vorschein kommt“. — Und so ist das erste reine Opfer, das die zum Gottesbewusstsein gekommene Menschheit den höheren Mächten bringt, das Wort, das sie nennt und ehrt: die Dichtkunst der erste Gottesdienst.

91—98. Das gesammte Volksleben ist von nun an ein einziger Gottesdienst, ein würdigerer und wahrerer (*in Ernst, wahrhaft und wirklich*) als der verworrene (*müßigversuchendes*), der dem dunkeln Trieb entsprang (77—80). So findet auch Hegel in seinem „Unterschied zwischen griechischen Phantasie- und christlicher positiver Religion“ die gesammte hellenische Cultur in allen ihren Erscheinungen aufs innigste verbunden mit dem Glauben an Götter, eine fortwährende Bethätigung der hellenischen Religiosität.

93. *gefüllet* (H) für *gefallt* (S). Es müssen gewichtigere Gründe gewesen sein, die der unschönen Indicativform den Vorrang gegeben haben. Es war wohl die Überlegung, dass nun kein Zweifel mehr obwalten darf, was den Göttern gefallen könne, denn sonst bliebe es ja beim überwundenen Standpunkt, der in V. 78—80 geschildert wurde, beim *Müßigversuchenden* (94). Übrigens verwendet Hölderlin dem Metrum zuliebe solche erweiterte Formen öfters: Die Heimkunft V. 74: „triffest“ u. a.

Zu V. 93f vgl. Die Heimkunft V. 99: „Unschickliches liebet ein Gott nicht“.

96. *Ordnungen*, Verfassungen. Der scheidende Empedokles räth in seiner Weihestunde dem Volke, zu brechen mit aller politischen und religiösen Satzung, aufzugeben die gesammte Vergangenheit, zurückzukehren in die Arme der Natur und dann erst, verjüngt, geläutert, neue Formen für das Gemeinleben zu finden: „wie auf schlanken Säulen ruh' | Auf richt'gen Ordnungen das neue Leben | Und euern Bund befestige das Gesetz“. Man vgl. die Utopie im letzten Capitel des Ardinghello.

99—108. Der Dichter hatte, in Gedanken versunken, die concrete Umgebung, in die er sich versetzt hatte, den griechischen Boden, aus den Augen verloren. Jetzt blickt er wieder, wie vordem, suchend um sich und nimmt seine Fragen nach der verschollenen Herrlichkeit wieder auf (s. 59—64).

99. *die Bekannten, die Kronen des Festes* (des grossen Verbrüderungsfestes, das Menschen und Götter feiern); natürlich sind die berühmten Stätten gemeint, die in den folgenden Versen auch genannt sind.

100. *Thebe*, die alte Form für Theben; *welkt* beantwortet direct die Frage *wo blühen...*?

104. *der geweihte Tanz* des tragischen Chors; zu *freuet* vgl. das bereits citierte Epigramm Sophokles (I 153).

105. *sonst*; bei Hölderlin oft für „einst“; vgl. die V. 118, 133; Der blinde Sänger V. 5, 13; Der Archipelagus V. 10, 148, 268, 289; Menons Klage V. 104; Der Wanderer (I 242ff) V. 77; fast immer in der Verbindung „wie sonst“, neben der auch häufig „wie einst“ sich findet.

105—108. Damit soll das eigentliche Wesen der Tragödie gekennzeichnet werden. Seine Auffassung der Tragödie, die er auch im Tod des Empedokles treulich durchzuführen gesucht hat, hat Hölderlin im Entwurfe eines Briefes an einen Unbekannten ausgesprochen (Litzmann 538): „Der Gott und Mensch scheint Eins, darauf ein Schicksal, das alle Demuth und allen Stolz des Menschen erregt und am Ende Verehrung den Himmlischen einerseits und andererseits ein gereinigtes Gemüth als Menscheneigenthum zurücklässt“. — In den V. 105—108 scheint Hölderlin vorzüglich Euripides vor Augen gehabt zu haben. Dass dieser die Götter häufiger als die anderen Tragiker auf die Bühne brachte und vom *deus ex machina* den ausgiebigsten Gebrauch machte, ist bekannt. — Im Hippolyt hat sich Aphrodite den Helden zum Opfer ersuchen und Phädra zum unglücklichen Mittel, den unbotmässigen Sterblichen zu strafen; *tröstend* aber erscheint zum Schlusse Artemis und versöhnt den *Getroffenen* und dessen klagenden Vater mit ihrem Schicksal. Noch besser scheint unsere Stelle auf die Bakchen zu passen. Hier muss Pentheus (und sein Haus) für seine Missachtung des Dionysosdienstes büssen und durch seinen grausamen Untergang die Macht des Gottes verherrlichen. Namentlich in der Scene, wo ihm Dionysos die Sinne bethört und ihn die Gestalt einer Bakchantin annehmen lässt, um ihn der Wuth der Mainaden preiszugeben, erscheint er wahrhaft als ein vom Gotte „Gezeichneter“. Die Tragödie schliesst das Erscheinen des Dionysos in verklärter Gestalt, der den Hinterbliebenen weitere Strafen auferlegt, aber auch endliche Erlösung und Heimführung ins Land der Seligen verkündet¹⁾.

107f. Innerlich coordiniert mit der vorhergehenden Fragenreihe, fallen die Sätze dieser zwei Verse als Aussagesätze aus

¹⁾ In den Stuttgarter Hölderlinpapieren finden sich Spuren einer in Angriff genommenen Übersetzung der Bakchen (auch einer der Hekabe). Auf Euripides beziehen sich, ohne ihn zu nennen, wahrscheinlich die V. 81—85 des Archipelagus.

der Construction. Unwillkürlich wohl hatte der Dichter in S das Fragezeichen dahintergesetzt, hatte es dann wieder gestrichen, um es in H wieder einzusetzen.

95—108 zeigen in Form und Inhalt eine auffallende Ähnlichkeit mit den V. 57—71 des Archipelagus. Selbst das Bild der, den Göttern zu Ehren mit Tempeln und Städten geschmückten, Gestade kommt dort schon, wörtlich anklingend, vor.

109f. *droben in anderer Welt*; vgl. in Hegels Aufsatz: „in eine uns fremde Welt hinübersetzt“ (s. Seite 115) und Hyperion: „in die Nacht des Unbekannten, in die kalte Fremde irgend einer andern Welt“ (s. Seite 101): die Gottheit „ist zum Object geworden“, zu einem Gedankending.

III—114. Die Götter Hölderlins haben sich das Erziehungsprincip Rousseaus und jener Vorsehung spielenden Männer in Wilhelm Meisters Lehrjahren zueigen gemacht: sie lassen „jede Natur sich selbst ausbilden“, lassen sie „suchen und irren, Missgriffe thun, sich glücklich am Ziele finden oder unglücklich in die Irre verlieren“ (Lehrjahre VIII. Buch, 3. Cap.). Hölderlin hat es an sich selber erfahren (Lebenslauf I 167f):

. Denn nie, sterblichen Meistern gleich,
Habt ihr Himmlischen, ihr Alleserhaltenden,

Dass ich wüsste, mit Vorsicht

Mich des ebenen Pfads geführt.

Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen,

Dass er, kräftig genährt, danken für alles lern’,

Und verstehe die Freiheit,

Aufzubrechen, wohin er will.

Es irren und kämpfen die Menschen wild und unstet; die Götter aber lassen sie gewähren (Der Frieden I 230f):

Und wie mit andern Schauenden lächelnd ernst

Der Richter auf der Jünglinge Rennbahn sieht,

Wo glühend sich die Kämpfer und die

Wagen in stäubenden Wolken treiben,

So steht und lächelt Helios über uns

Was sie für uns thun, thun sie mit weiser Schonung; Vater Ae-ther gibt den Sterblichen Leben und Glück (Die Heimkunft V. 24—30), aber er gibt es „kuldig des Masses, kuldig der Atmenden auch“, „zögernd und schonend“, „mit langsamer Hand“!) — Vgl. Herder (Ideen II 95): „Schonend liess sie“ (die Vorsehung) „bei den meisten Völkern und Ständen der

Menschheit die Seelenkräfte in einem festen Knäuel beisammen und entwickelte diesen nur, wo es die Noth beehrte“. Auch Schleiermacher redet bei ähnlicher Gelegenheit von der „weisen Sparsamkeit“, die im Erziehungsplan der Menschheit waltet (Reden 22). — Zu der Stelle vgl. man ferner: Ev. Joh. XVI 12f: „Ich habe euch noch viel zu sagen; aber ihr könntet es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird“ (Hölderlin: „dann aber in Wahrheit kommen sie selbst“) „der wird euch in alle Wahrheit leiten“. 1 Cor. III 1—3; Ebr. V 11—14: „Davon hätten wir wohl viel zu reden; aber es ist schwer, weil ihr so unverständlich seid“. (Den Kindern Milch)... „Den Vollkommenen aber gehöret starke Speise“ (Hölderlin: „kräftig genährt“). Ephes. III 16—19: „Dass er euch Kraft gebe nach dem Reichthum seiner Herrlichkeit, stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen“, ... „auf dass ihr erfüllet werdet mit allerlei Gottesfülle“.

Nur zuzeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch; so Jesus als Individuum, die Griechen als Volk.

115. *Traum von ihnen* war auch Hölderlins Leben.

115f. *aber das Irrsal | Hilft wie Schlummer*; vgl. Hyperion (Köstlin 55): „Der Tod ist der Bote des Lebens, und dass wir jetzt schlafen in unsern Krankenhäusern, dies zeugt vom nahen gesunden Erwachen“.

116—118. *und stark machet die Noth* usw.; die Verse erinnern eindringlich an das Gedicht des Dreiundzwanzigjährigen Das Schicksal (I 138—140), in dem „die grosse Meisterin, die Noth“, „die Mutter der Heroen“ gepriesen wird; auch das wenig ältere Dem Genius der Kühnheit ist durchaus ideenverwandt; in beiden wird auch das Wort „Wiege“ metaphorisch gebraucht; im ersteren: „Bis aus der Zeit geheimnisvoller Wiege“

117f. *in der ehernen Wiege*, damit ist natürlich die „Noth“ der Zeiten gemeint. Man ordne und ergänze den, etwas frei stilisierten, Satz etwa in der Weise: „Bis dass Helden genug, bis dass Herzen, die den Göttern an Kraft ähnlich wären, wie es solche einst gegeben, in der ehernen Wiege gewachsen sind“. Götterähnliche Helden sah Hölderlin auch in seinem stürmischen Zeitalter erstehen, Fichte, Buonaparte und andere.

119. *Donnernd kommen sie drauf*; ob da nur eine, an antike und biblische Vorstellungsart anklingende, rhetorische Ausschmü-

ckung vorliegt, oder ob damit vielleicht besondere Zeiterscheinungen symbolisiert werden sollen, die die Wiederkehr der Götter begleiten werden, weiss ich nicht zu entscheiden. (vgl. v. 64)

119—122. *zu schlafen*, gleich jenen anderen, die nicht „wachend bleiben bei Nacht“ (V. 36); *so ohne Genossen zu sein*; dass hier nicht etwa der Mangel an persönlichen Freunden geklagt sein soll, dass diese im Gegentheil ebenfalls unter den herrschenden Verhältnissen vereinsamt dastehn, ergibt sich aus folgender, bald nach der Frankfurter Katastrophe geschriebenen, Briefstelle (Litzmann 465): . . . „wenn mir's sey, als gäb'es ausser mir und ein paar Einsamen, die ich im Herzen trage, nichts, als meine vier Wände, und dass sie mir seyen, wie eine Melodie, zu der man seine Zuflucht nimmt, wenn einen der böse Dämon überwältigen will“. Unter *Genossen* sind Mitbürger gemeint, Mitglieder der so sehnlich herbeigewünschten idealen Gemeinde. Der *Traum von ihnen*, von den Göttern, die sich im Gemeinleben äussern sollen, genügt dem Dichter nicht zum Leben, oder wie es Hegel anders ausdrückt, die „die Natur zur Idee in sich hervorgearbeitet haben“, „können nicht allein leben“, ihre Vereinsamung ist — wenn ihre Sehnsucht sich nicht in Handeln umsetzt — „immerwährender Tod“ (s. Seite 104f). Schon 1793 hatte Hölderlin Freund Stäudlin als einen auf diese Art Vereinsamten, als einen an Heimweh nach griechischem Gemeinleben Leidenden beklagt (*Griechenland* I 134f):

Ach! es hätt' in jenen bessern Tagen
Nicht umsonst so brüderlich und gross
Für ein Volk dein liebend Herz geschlagen,
.
Stirb! du suchst auf diesem Erdenrunde,
Edler Geist! umsonst dein Element.

So lebt auch Diotima „einsam und fremd“ in ihrer Zeit (*An ihren Genius* I 171) und sucht umsonst die Ihren, „die nimmer sind“ (Diotima I 169f). — Wenn nun auch kein Zweifel obwalten kann, dass *ohne Genossen* in der Weise zu erklären ist, so muss es doch auffallen, dass die so lebhaftete Betonung dieser Vereinsamung durch keinerlei Hinweis auf Leidens- und Gesinnungsgenossen gemildert erscheint. Wohl hat der Dichter auch in Stuttgart Momente gehabt, wo er sich vereinsamt fühlte (*Die Herbstfeier* V. 105f; an die Schwester, Litzmann 554, 555), doch wird die Stelle gewiss in der Schweiz entstanden sein,

wo wir seinen Schmerz, verlassen zu sein, so ergreifenden Ausdruck finden sahen (Litzmann 587).

So zu harren, und was zu thun indess („in der zaudernden Weile“) *und zu sagen, | Weiss ich nicht*; vgl. Menons Klage V. 59f. ~~59~~

Feiern möcht' ich, aber wofür? und singen mit andern,

Aber so einsam fehlt jegliches Göttliche mir.

Den Höchsten zu nennen beim Mahle, findet der Dichter in der Heimkunft unschicklich (V. 97ff):

Ihn zu fassen, ist fast unsere Freude zu klein.

Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen,

Herzen schlagen, und doch bleibt die Rede zurück?

und wozu Dichter in dürftiger Zeit? Er hatte das, von seinem Standpunkte aus richtige, Gefühl, dass der Dichter das Organ ist, durch welches eine überquellend reiche Zeit ihr Höchstes und Bestes ausspricht. Wenn er nun in einem Zeitalter lebte, das, boniert-genügsam, kein Höchstes hatte oder haben wollte? Dann war er ein Überflüssiger, denn er war entweder Dichter oder nichts. Als Neuffer schrieb, er habe „die Harfe eine Zeit lang an der Wand hängen gehabt“, da beruhigte ihn Hölderlin (Litzmann 412): „Das ist auch gut, wenn man ohne Gewissensbisse es thun kann. Dein Selbstgefühl ruht auch noch auf andrer glücklicher Thätigkeit; und so bist du nicht vernichtet, wenn Du nicht Dichter bist“. — Mit ergreifender Ruhe spricht er nun hier, in den Versen 119—122, dies Gefühl der Vernichtung aus. Müller-Rastatt hat recht; wenn er die Stelle mit der Niedergeschlagenheit erklärt, in die den Dichter „die Überzeugung versetzt hatte, dass er von seinem Dichterberufe allein nicht leben könne“ (Friedrich Hölderlin, 129). Am äusseren Misserfolg mass der Enttäuschte, dem die ganze Welt, die Mutter obenan, mit Rath und Warnung wegen „bürgerlicher Stellung“, gesichertem Auskommen in den Ohren lag, die Grösse seines Irrthums. „Weisst Du die Wurzel alles meines Übels?“ — bekennt er dem Bruder bereits von Frankfurt aus (Litzmann 431). — „Ich möchte der Kunst leben, an der mein Herz hängt, und muss mich herumarbeiten unter den Menschen, dass ich oft so herzlich lebensmüde bin. Und warum das? Weil die Kunst wohl ihre Meister, aber den Schüler nicht nährt“; sich die Freiheit „ertrotzen“ wollen, heisse wieder im Krieg leben, — so beschönigt er seinen Mangel an praktischer Lebensenergie — „und das ist auch der Kunst nicht günstig.

Lasz es gut seyn! Ist doch schon mancher untergegangen, der zum Dichter gemacht war. Wir leben in dem Dichterklima nicht“.... Wie sehr ihn das für ihn persönlich unlösbare Problem beschäftigte, ersehen wir daraus, dass es ihm mit der Zeit zu einem socialen wurde. „Es wird gut seyn“, meint er in den Noten zu seiner Sophoklesübersetzung (1804; Litzmann 626), „um den Dichtern, auch bei uns, eine bürgerliche Existenz zu sichern, wenn man die Poësie auch bei uns, den Unterschied der Zeiten und Verfassungen abgerechnet, zur *mechane* der Alten erhebt“. Dass er die Schwierigkeiten, mit denen seine dichterische Entwicklung zu kämpfen hatte, auch von anderen Standpunkten aus betrachtete, und dass er der Zeit Schuld gab, sie habe ihn auch sonst — nicht nur mit Brot — schlecht genährt und der Entfaltung seiner Gaben schädigend entgegengewirkt, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden (s. namentlich den Brief an Neuffer, Litzmann 453ff, wo Hölderlin mit feiner Selbstkenntnis analysiert, woran es ihm als Dichter fehle, und warum). — Die Erinnerung an einen Ausspruch Heinses (denn dass die Verse 123f auf einen solchen zurückgehen, muss man dem Dichter glauben, wenn ich auch einen genaueren Nachweis nicht zu liefern vermag), gibt dem Zweifelnden den Glauben an seine Daseinsberechtigung wieder.

123f. Diese zwei Verse vermitteln den Übergang zum Schluss- und Hauptstück der Elegie, zur Feier *des Weingotts*. Unauffällig hat der Dichter die Einführung des Gottes vorbereitet. Er hat uns in die Jahreszeit, die unter dem Zeichen des Gottes steht, versetzt (*die Trauben*), in die Tageszeit, die *Nacht*, die der dionysischen Begeisterung geweiht ist, in die Landschaft, wo seine Cultstätten liegen, in die *Theater* endlich, wo sein Dienst die schönste Blüte hellenischer Dichtkunst gezeitigt hat, und wo er den Tausenden andächtiger Zuschauer selbst erschienen war. Merkwürdig ist, dass bei keiner dieser Gelegenheiten sein Name genannt wurde, merkwürdig auch, dass er auch jetzt unter keinem seiner griechischen Namen eingeführt wird: *des Evios*, wie anfangs geschrieben stand, wird durch *des Weingotts* ersetzt. Natürlich geschah das mit Absicht, wie ja auch die Nacht, der Aether, der donnernde Gott, die Erde nicht mit ihren mythologischen Namen bezeichnet sind. „Namen sind prosaisch“, sagt R. M. Werner (Lyrik und Lyriker 373) und gibt Hebbel recht, welcher behauptet, das Mythologische sei nicht poetisch, und das Spielen mit mythologischen Beziehungen bei modernen Dichtern heisse

*ist unpoetisch, weil es ja von einem reinen Dichter
nicht mehr mythologisch, sondern real!*

Armut hinter scheinbaren Reichtum verstecken, die Götter der Alten zu schnöden Verzierungen missbrauchen¹⁾). Es ist bei Hölderlin die Scheu vor dem Bestimmten, dem erstarrten Historischen, die ihn solchen Beziehungen aus dem Weg gehen heisst, der Ekel auch vor dem Abgebrauchten und Missbrauchten, das gleichgiltig und kaum besehen, wie ein gangbares Geldstück aus der Tasche geholt und gleichgiltig und kaum besehen auch eingesteckt wird. Hölderlin hatte, wie er selber sagt (im Brief an Schiller, Litzmann 590), das Studium der griechischen Literatur so lange betrieben, „bis es ihm die Freiheit, die es zu Anfang so leicht nimmt, wiedergegeben hat“, und glaubte — wenn er in Jena Vorlesungen hätte halten können — „im Stande zu seyn, Jüngeren, die sich dafür interessiren, besonders damit nützlich zu werden, dass er sie vom Dienste des griechischen Buchstabens befreie“. Mit bewusster Freiheit sehen wir ihn auch hier — als Dichter — mit dem überlieferten Stoffe schalten; denn auch abgesehen vom tieferen Sinn, den er in die gegebenen Formen legt, geht er mit diesen selbst um wie mit seinem Eigenthum.

in heiliger Nacht. Um die Zeit des kürzesten Tages wurde die Winterfeier des trieterischen Dionysos abgehalten; während z. B. in Delphi, wo der Weingott nicht geringere Ehren genoss als Apollo, vom Vorsteher der Priesterschaft am „Grabe des Dionysos“ im Allerheiligsten geheime Opfer dargebracht wurden, erstiegen die Frauen der Stadt den Parnass, um mit den anderen, die oft weither, auch von Attika, gewallfahrtet kamen, vereint, die nächtlichen Orgien auf dem schneebedeckten Gipfel zu feiern. Die Feier galt der Erweckung des Liknites; d. h. des neugeborenen Dionysosknaben; denn Dionysos, die Personification der schaffenden Naturkraft, war in die Unterwelt hinabgefahren und kehrte erst mit dem wieder zunehmenden Lichte zu neuem Leben zurück. An anderen Orten herrschten ähnliche Anschauungen und Gebräuche. Todt, auch zu Tode gequält und wiederbelebt, oder geflüchtet, verborgen und zurückkehrend, wurde der Gott in wildem Schmerz betrauert, sehnsuchtsvoll herbeigerufen, freudig bewillkommt. In Delphi waren die ganzen drei Wintermonate dem Dionysos geweiht, und im Frühjahr begrüßte man den von den

¹⁾ Man vgl. damit Hölderlins bekanntes Gedicht *Die Scheinheiligen Dichter* (I 193f).

Indern zurückkehrenden Gott mit Blumen und heiteren Gesängen¹⁾. — Da von jenen Wallfahrten nach den Orten der nächtlichen Winterfeier des Dionysos und überhaupt vom Antheil an den letzteren die Männer ausgeschlossen waren, so muss man annehmen, dass bei Hölderlin die Vorstellung dieses Festes sich mit der des Bakchoszuges durch die Länder Asiens in eins verschmolzen haben. Auch der Jakchoszug, ein Hauptact der grossen Eleusinien, den die Mysten unter Leitung der Obrigkeiten und Priester am Abend antraten, um auf die Nacht in Eleusis einzutreffen, woran sich dann eine Nachtfeier schloss, mag dem Dichter mit vorgeschwebt haben. — Der Sinn der Verse 123f aber ist klar, wenn auch der Inhalt von antiquarischer Seite der Kritik unterliegen sollte: Wie die Dionysospriester auch dann nicht aufhörten, ihrem Gotte zu dienen, wo er ferne war, so ist es die Pflicht der Dichter, in götterloser Zeit in ihrem Dienst auszuharren, *wachend zu bleiben bei Nacht*. — Ähnlich hatte Hölderlin bereits im Gedichte *An unsere grossen Dichter* die hohe Mission der Poesie mit dem culturweckenden Eroberungszuge des Bakchos verglichen; die erste der beiden Strophen:

Des Ganges Ufer hörten des Freudengotts
Triumph, als allerobernd vom Indus her
Der junge Bacchus kam, mit heil'gem
Weine vom Schlafe die Völker weckend.

wurde dann unverändert in die Ode *Dichterberuf* (I 251f) aufgenommen, die B. Litzmann in Nürtingen 1801 entstanden sein lässt. — Jedenfalls hatte Hölderlin eine hohe Meinung von der Bedeutung des Weins für die Entwicklung der Menschheit. Als Sohn eines Weinlands war er inmitten eines allseitigen lebhaften Interesses für die Pflege und das Gedeihen des Weinstocks aufgewachsen (was sich z. B. schon im Gedichte *Die Teck* (I 60) aus dem Jahre 1788 lebhaft ausspricht). Andererseits scheint sein zartorganisiertes Nervensystem für die den Gedankenfluss fördernden, das Kraftgefühl hebenden Wirkungen des Weins hohe Empfänglichkeit besessen zu haben. Verschiedene Naturen verhalten sich ja verschieden in dieser Beziehung. Er empfand das

¹⁾ L. Preller, Griechische Mythologie, 2. Auflage, I 538ff. Prellers Buch, sowie auch seine Artikel *Dionysia* und *Eleusinia* in Paulys Real-Encyclopädie, habe ich auch im folgenden benützt, ohne jedesmal ausdrücklich zu citieren.

Beglückende einer vom Weingenuss gehobenen Stimmung ungemain lebhaft. In dem Gedichte *K a n t o n S c h w y z* (I 127ff), das der Erinnerung an einen selbdritt gemachten Ausflug gewidmet ist, spricht der zweiundzwanzigjährige Dichter mit besonderer Begeisterung vom „begeisternden Sohn der schwarzen italienischen Traube“, der in ihm und den Genossen „neues Leben gebär“, als sie die Gläser „zur Ehre der Freiheit“ erklingen liessen. Eine für Symposienfreuden wie geschaffene Natur verräth sich im Ausruf:

. Bei solchem Mahle begehret

Nichts auf Erden die Brust, und alle Kräfte gedeihen.
Freude und Wein sind ihm fast unzertrennlich¹⁾. In den bittersten Zeiten seines Lebens, als er „schwerer Beleidigung zürnte“, vermochte der Wein sein Leid zu verscheuchen (*Die Launischen* I 194):

Bald auch bin ich verwandelt,

Blinkst du, purpurner Wein! mich an

Ja, nicht bloss Wein und Freude, sondern Menschenthum und Wein sind ihm unzertrennlich. Im Gedichte *Der Mensch* (I 161f) lässt er das erste Menschenkind, auf der schönsten der eben erst aus dem Ocean geborenen Inseln, „unter Trauben“ liegend, zum Vater Helios emporblicken und sich, „die süsse Beere versuchend, die heil'ge Rebe zur Amme“ wählen. — „Heilig“ ist Hölderlin der Wein selbst dann, wenn er ihn auch nur als Fracht der Schiffe, die den Rhein herunterziehen, betrachtet (*Der Wanderer* I 242ff; V. 51). — Das begeisternde, sorgenlösende, culturfördernde Gewächs hat aber, auch abgesehen von seinen wohlthätigen Wirkungen, noch ein besonderes Anrecht auf das Epitheton „heilig“. Wir werden gleich darauf kommen.

125. *Nemlich* ist ziemlich frei gebraucht. Der damit eingeleitete Satz dient, streng genommen, nicht zur Begründung des vorangehenden; doch wird sich ergeben, dass der im ganzen

¹⁾ Lied der Freundschaft I 94, V. 1ff; Einladung an Neuffer I 131, V. 28f; An Hiller I 132, V. 5ff; Griechenland I 134, V. 38; Der Gott der Jugend I 142, V. 19f; An Neuffer I 144, V. 34f, und so weiter bis in die Zeit des Irrsinns hinein, wo der Dichter einmal die Freude an der schönen Natur auf folgende Weise ausdrückt: „O vor diesem sanften Bilde, | Wo die grünen Bäume stehen, | Wie vor einer Schenke Schilde | Kann ich kaum vorübergehn“ (Schwab 1874, S. 64). Und die von Rebe, Wein, Trinken, Kelch hergenommenen Bilder und Metaphern sind kaum zu zählen.

Abschnitte von 125 bis zum Schluss durchgeführte Gedanke die in den V. 123f gethane Zusammenstellung des Dichterberufs mit dem Amte der Dionysospriester begründet.

vor einiger Zeit, uns dünket sie lange; das Einzelleben ist langweiliges „Stundenzählen“ (*Hyperion*, Köstlin 178), „doch die Jahre der Völker, sah ein sterbliches Auge sie?“ (*An die Deutschen* I 233).

125—130. Das Aufsteigen der Götter von der ihrer unwürdig gewordenen Erde mit dem *stillen Genius* als letztem erinnert an Ovids *Metamorphosen* I 148f: „et Virgo caede madentes, Ultima caelestum, terras Astraera reliquit“.

129f. *ein stiller Genius*, das ist Jesus Christus, *welcher des Tags Ende verkündet* mit den Worten (Ev. Joh. IX 4): „Ich muss wirken die Werke des, der mich gesandt hat, so lange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand wirken kann“. Und (XII 35): „Es ist das Licht noch eine kleine Zeit bei euch. Wandelt, dieweil ihr das Licht habt, dass euch die Finsternis nicht überfalle“. — Diotima fordert Hyperion auf, von Agis und Kleomenes zu erzählen (*Hyperion*, Köstlin 124). „Der Genius dieser Menschen“, meint sie, „sey das Abendroth des griechischen Tages, wie Theseus und Homer die Aurore desselben“. Die Metapher „Tag“ sehen wir hier noch auf die griechische Geschichte beschränkt, während sie in unserer Stelle auf das gesammte Alterthum erweitert und das „Ende“ bis Christus vorgeschoben ist. Auch ohne Beziehung auf die citierten Bibelstellen kann Christus — durch sein Erscheinen und seinen Tod — als Verkünder der, nach der gepriesenen Blütezeit der Menschheit hereinbrechenden, Nacht gelten.

himmlisch tröstend, indem er sein herrliches Wiedererscheinen und die Herabkunft des Reiches Gottes verkündete (Luc. XXI 27ff; Matth. XXIV 30ff; Marc. XIII 26ff); die Capitel XIV—XVI des Johannes evangeliums enthalten lauter Trostreden, die dann im hohepriesterlichen Gebet (Cap. XVII) so mächtig ausklingen. Die Einsetzung des heiligen Abendmahls war himmlischer Trost, desgleichen — was hier vielleicht von besonderem Belang ist — die Verheissung des Trösters, des heiligen Geistes (Ev. Joh. XIV 16f, 26; XV 26; XVI 13f).

131f. Grammatisches Subject ist, was übrigens nur bei sehr flüchtigem Lesen entgehen kann, *der himmlische Chor*, nicht der *stille Genius*; das schliesst aber nicht aus, dass die Himmlischen

ihre *Gaben* den Menschen durch Vermittlung eben dieses Genius zurückgelassen haben; die Gaben — sie sind im folgenden genannt — sind Brot und Wein, und gerade Jesus hat den Abendmahlswein seinen Jüngern *zum Zeichen* seiner Wiedervereinigung mit ihnen gereicht (E v. M a t t h. XXVI 28): „Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis an den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich“. — Dass aber auch Demeter und Dionysos ein Recht und ein viel älteres haben, die Stifter dieser Gaben zu heissen, will der Dichter gewiss nicht vergessen machen; das Folgende beweist es.

der himmlische Chor; vgl. Schillers *Bürgerlied*: „der Sel’gen Chor“ (6. Strophe) und „der Götter sel’gen Chor“ (drittletzte Strophe). Was in Schillers Gedicht Morgengabe ist, ist bei Hölderlin ein beim Scheiden zurückgelassenes Andenken.

133. *menschlich*, das heisst etwa: „wie arme Sterbliche“, im Gegensatz zu den *Herzen*, die *an Kraft den Himmlischen ähnlich* sind oder waren; *wie sonst* ist hier ein den Abschluss der ersten Pentameterhälfte herstellendes Flickwort, das sich gewohnheitsmässig zu dieser Function einstellt; diesmal recht unpassend, denn schon zweimal (V. 105f, 118) hat es gerade auf eine schönere lebensvollere Zeit zurückgewiesen.

134. *Freude, mit Geist*; vgl. Hölderlins Brief an die Seinen, als er sich zu entschliessen hatte, ob er in die Schweiz gehen solle oder nicht (Litzmann 552f): „Der Himmel weiss! dass ich nur frage, was *n o t h w e n d i g* sei? und dass ich mich in alles Nothwendige zu schicken bereit bin. Aber wenn wir disz so viel möglich eingesehen haben, wollen wir auch so getrost und *f r e u d i g* im *G e i s t e* untereinander seyn, als wir können, in diesem und in alien Fällen“. Und als er — nach der Schweiz gehend — von Stuttgart aus zum letztenmal Abschied nahm (Litzmann 562): „Lebt eben wohl, Ihr Guten, und bleibet zufrieden und *f r e u d i g* im *G e i s t e*, in dem Geiste, der uns auch unter den schmerzlichsten Stunden des Abschieds das ganze Glück verwandter Herzen zu fühlen gibt“. Die Wendung bedeutet somit einen Zustand, der Kopf und Herz gleicherweise befriedigt: klare Erkenntnis und hohes Lustgefühl. Damit ist *Platons* Lehre zu vergleichen, der im *Philebus* und in der *Republik* behauptet, zur vollendeten Glückseligkeit sei beides, *Einsicht* und *Lust*, erforderlich, und der unter der Bedingung, dass man

zwischen den verschiedenen, höhern und niedern Arten der Lust unterscheide, die Lust als einen Theil des höchsten Gutes gelten lässt, nämlich jene reine, unschädliche, leidenschaftslose Lust, welche aus der Anschauung des Wahren und Schönen, sowie aus tugendhafter Thätigkeit entspringt (s. Schwegler-Köstlin, Geschichte der griechischen Philosophie, S. 171). — Danach würde *menschlich uns zu freuen* einen niedrigeren Grad von Lust, dem es namentlich an tieferer Erkenntnis mangelt, bedeuten.

134—136. *Denn zur Freude Freuden*; vgl. die Verse 113f und 117f.

136. *aber es lebt stille noch einiger Dank.* *Dank*, wieder ein von Hölderlin häufig und eigenthümlich gebrauchtes Wort. Der gewöhnliche Sprachgebrauch betont darin mehr das *Bezeigen* des Gefühls, wobei die Intensität des letzteren auch eine minimale sein kann; Hölderlin betont das *bezeigte Gefühl*, wobei die Lebhaftigkeit des Ausdrucks von minderm Belang ist. Auch scheint in ihm das Bewusstsein lebendiger gewesen zu sein, als in uns, dass das Wort mit „denken“ in verwandtschaftlicher Beziehung steht. Beinahe ausschliesslich für das Verhältniss des Menschen zu den Göttern gebraucht, bezeichnet es nahezu dasselbe, was Schleiermacher mit seinem „frommen Gefühl“ meint, nur dass Hölderlin auch noch das Bewusstsein dieses Gefühls ins Wort hineinlegt. Vgl. *Emilie vor ihrem Brauttag*, letzter Brief, V. 62—70 (I 189):

Zwei Genien geleiten auf und ab
 Uns Lebende, die Hoffnung und der Dank.
 Mit Einsamen und Armen wandelt jene,
 Die Immerwache; dieser führt aus Wonne
 Die Glücklichen des Weges freundlich weiter,
 Vor bösem Schicksal sie bewahrend. Oft,
 Wenn er entfloh, erhuben sich zu sehr
 Die Freudigen, und rächend traf sie bald
 Das ungebetne Weh¹⁾.

¹⁾ Ferner: *An die Prinzessin Auguste von Hessen-Homburg*, V. 7f: „darum gab die | Sprache der Gott und den Dank ins Herz mir“, wo das Auseinanderhalten von „Sprache“ und „Dank“ zu bemerken ist. *Am Abend*, V. 10ff: „wie sah . . . | Zum goldenen Tage dieses Auge | Staunend und dankend empor“; *Heimkunft. An die Verwandten*

aber es lebt stille noch einiger Dank; wenn es auch nicht *ausgetheilet* ist, *das Gut*, wenn es nicht *von Zunge zu Zunge ruft und fliegt*, wenn es keinen gibt, der *göttliche Fülle zu ertragen* vermöchte: so ist die Religiosität doch noch nicht ganz ausgestorben, es gibt manchen, der *die Gaben*, mit denen *ein Gott für uns sorgt, kennet und sieht*. Es sind freilich vorderhand noch solche Gaben, die wir heut zu würdigen im Stande sind, die die Götter sozusagen propädeutisch, „mit langsamer Hand“ spenden. Aber auch wer für diese Verständnis hat, ist nach V. 157 schon ein *seeliger Weiser*.

137f. Hier erst werden *die Gaben* genannt: *Brod und Wein*. In V. 132 war von *einigen* die Rede gewesen, ein Zeichen, dass dem Dichter an der Zahl nicht gar zu viel liegt.

Erde, als Göttin; eine „der heiligen Drei“, deren er immer zunächst gedenkt: Licht, Luft und Erde, für deren Verehrung er sogar — ohne die Absicht merken zu lassen — seine Schwester langsam gewinnen zu wollen scheint (Litzmann 481, Ende des Briefs; 513, wo er sich über seine Freude am „schönen Wetter, der heiteren Sonne und der grünen Erde“ auslässt).

auch Gaabe des Lichtes (S), *vom Lichte gesegnet* (H); die Änderung sollte wohl den scheinbaren Widerspruch der ersten Fassung aufheben, dann aber auch eine Art Symmetrie herstellen: das Stofflichere, Sättigende in innigeren Zusammenhang mit der Erde, das Geistigere, Begeisternde mit dem Himmel bringen, wie ja die Kinder bald dem Vater, bald der Mutter nachgerathen. Es schimmert hier der älteste Mythos der Menschheit durch, der Himmel und Erde als zeugende Ehe anschaut. Das *Licht* und *der donnernde Gott* sind nur zwei verschiedene Bezeichnungen für den Vater; die zweite aber ist mit deutlichem Bezug auf den unter Donner und Blitz zu Semele herabsteigenden Vater des Dionysos gewählt.

(V. 42): „Denen der heilige Dank lächelnd die Flüchtlinge bringt“; V. 98; Dichterberuf 46ff: „Und alle Himmelskräfte verscherzt, verbraucht | Die Gütigen zur Lust, danklos, ein | Schlaues Geschlecht und zu kennen wähnt es, | Wenn ihnen der Erhabene den Acker baut, | Das Tagslicht und den Donnerer“, ... V. 57f: „Ihr kennt | Den Dank“. Die scheinheiligen Dichter, V. 4; Der Archipelagus, V. 276. Brief an die Mutter (Litzmann 550): „dieser“ (zufriedene und ruhige) „Zustand werde einen festen und frohen Dank gegen die theuern Meinigen und gegen meine Freunde in mir erhalten“.

139: *Darum denken wir auch dabei der Himmlischen. Darum,* weil die Gaben von den Göttern kommen; *dabei*, beim Genusse der Gaben, bei Tische. Der Dichter denkt hier gewiss nicht nur an das übliche Tischgebet, sondern auch an das heilige Abendmahl der Christen; Luc. XXII 19: „das thut zu meinem Gedächtnis“. In der Herbstfeier wendet sich der Dichter huldigend an die Götter und dankt ihnen für die Freunde, die sie ihm gegeben, seine Freude zu theilen; unmittelbar daran schliesst sich das Festmahl mit „des Gottes freundlichen Gaben“. Im Ahnenbild wird beim nächtlichen Mahl „des Hauses guten Genien“ (zunächst dem Andenken des Vaters) „ihre Ehre“ gegeben. Im Wanderer (Fassung 1801, I 245) trinkt der Heimgekehrte „den Göttern zuerst und das Angedenken der Helden“. In der Heimkunft ist der Dichter in Verlegenheit, wen er nennen, wem er Dank bringen dürfe beim Segnen des Mahls. Da er „den Hohen“ dabei zu nennen „unschicklich“ findet („ihn zu fassen, ist fast unsere Freude zu klein“), so kommt er auf den Ausweg, die „Himmlischen, welche sich nahen“, vielleicht durch ein Saitenspiel zu erfreuen¹).

denken ist offenbar — wozu nicht nur die Klangähnlichkeit, sondern auch der Sinn und Hölderlins Sprachgebrauch drängt — als Synonym für „danken“ zu nehmen, als Übersetzung des evangelischen *eulogein* und *eucharistein* über dem Brot und den Fischen bei der wunderbaren Speisung des Volkes, über dem Brot und dem Wein beim Abendmahl, beim Brotbrechen in Emaus. Matth. XXVI 26f: „Da sie aber assen, nahm Jesus das Brot, dankte und brach es, und gab es den Jüngern“, ... „Und er nahm den Kelch und dankte“.... Und bei Paulus wird nicht nur nach dem Vorgange des Heilands der Kelch gesegnet und das Brot gebrochen, wenn die Gläubigen zum Abendmahl zusammenkommen (1. Corinth. X 16, XI 20ff), sondern über allem, was immer der Gläubige genießt (1. Timoth. IV 4), und sei es ihm auch im Hause eines Ungläubigen vorgesetzt (1. Corinth. X. 27—31), soll Dank gesagt werden.

¹) Ganz im Sinne Schleiermachers, der von der „Muse der Harmonie“ sagt, dass sie im „vertrautesten Verhältnis zur Religion“ stehe, und dass „in heiligen Hymnen und Chören, denen die Worte der Dichter nur lose und luftig angehängt sind, ausgehaucht wird, was die bestimmte Rede nicht mehr fassen kann“ (Reden 211f).

in richtiger Zeit; darin ist eine Beruhigung enthalten über das Zögern des Tagesanbruchs, wie in der 2. Epistel Petri (III 8, 10) die Zagenden damit beruhigt werden, dass „Ein Tag vor dem Herrn ist wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie Ein Tag“, und dass „des Herrn Tag“ kommen wird „als ein Dieb in der Nacht“ und im Ebräerbrief X 36f: „Geduld aber ist euch noth“ „Denn noch über eine kleine Weile, so wird er kommen, der da kommen soll, und nicht verziehen“.

141f. *mit Ernst, nicht eitel erdacht*; vgl. V. 91f: *in Ernst, wirklich und wahrhaft*. Nur die „scheinheiligen Dichter“, die „kalten Heuchler“ nennen die Namen der Götter, aus denen „die Seele floh“, eitel, ihr Lied zu zieren.

143—148. *er söhne den Tag mit der Nacht aus*; das thut er erstens im Sinne der V. 31—36, denn das Symposion verlängert den Tag in die Nacht hinein (ja, für den, der es aushält, verbindet es den Tag mit dem Tag: Der Rhein V. 208); zweitens, was gleich aus V. 144 erhellt, im Sinne der griechischen Mythologie, die die Schicksale des Dionysos mit dem Jahresumlauf der Sonne in Zusammenhang brachte: der Weingott leitet so über den Winter, wo die Nacht über den Tag siegt, hinüber; drittens in dem speciellen mystischen Sinn, in dem Hölderlin den Mythos im weiteren ausdeutet.

Was die Benützung des Mythos anlangt, so musste Hölderlin wissen, dass er sich in einem wichtigen Zuge mit ihm in Widerspruch befand. — Es wurde bereits gesagt, dass der trieterische Cultus in seinen nächtlichen Orgien die in Dionysos verkörperte Naturkraft, als absterbend mit dem abnehmenden Lichte und wiedererstehend mit dem zunehmenden, auffasste und feierte, auch dass in Delphi die drei Wintermonate dem Dionysos heilig waren. Diese hiessen die Monate des Mangels im Gegensatze zu den neun Monaten der Sättigung, wo der Päan zu Ehren des Apollo, des Sonnengotts, zu erschallen pflegte (Prellers Mythologie I 542). Auch war es seit alter Zeit herkömmlich, den ägyptischen Osiris mit Dionysos zu identificieren, während andre den arabischen Sonnengott Urotal mit ihm in Zusammenhang brachten (Preller 550f.) In diesem Sinne spielt auch im Dionysosmythus und -Cultus eine so wichtige Rolle die immergrüne Fichte¹⁾, die

¹⁾ Dem Ephedron, mit dem der Gott und sein Gefolge stets bekränzt erscheinen, mit dem der Thyrsus umwunden wurde, wird eine andre Be-

in anderen Sagen als Symbol des Winters gilt (Preller 509f). So lässt Hölderlin gleichfalls den Weingott *des Himmels Gestirn*, die Sonne, die im Winter immer tiefer am Himmel zu stehen kommt, *hinunter*, und wieder *hinauf* führen. Nur qualvoll leidend und sterbend und rasend betrauert konnte er sich den Gott nicht vorstellen, im Gegentheil: *allzeit froh*, wie die seligen Götter alle. *Er bleibet*, wo die anderen, die *entflohenen Götter*, die Erde verlassen haben: Persephone, die geraubt wurde, Demeter, die sich in ihrem Schmerz verborgen hält; er bringt *den Götterlosen, unter das Finstere* (in die finstere Zeit des Jahres) das Pfand, dass es noch göttliches Leben gibt. — Schon Hölderlins vornehmster Meister unter den Griechen, Pindar¹⁾, hat die Volkssage, wo sie Unwürdiges von den Göttern berichtete oder überhaupt mit seiner frommen Auffassung in Widerspruch stand, entweder verworfen oder idealisierend umgedichtet. „Nur Würdiges von den Göttern reden darf ein Sterblicher“ (1. Olymp. 35). Um so viel freier durfte der deutsche Dichter die Elemente der Sage zur

deutung zugeschrieben, als bei Hölderlin. Er war dem Gotte heilig, weil die Trauben unter seinem Schatten vor der Sonnenglut geschützt heranreiften, und weil er den vom Weine glühenden Zechern selbst Kühlung gewährte (Preller 521, 559f).

¹⁾ Mit Pindar muss sich Hölderlin namentlich in den Jahren 1800 — 1802 aufs eingehendste beschäftigt haben. Schon die Composition der damals entstandenen umfangreichen Gedichte (auch der nach der Rückkehr von Bordeaux entstandenen) weist auf dieses Vorbild hin. Übrigens war Hölderlin kein anderer Dichter so innig verwandt, als dieser stets ernste (in den vorhandenen Gedichten kommt eine einzige scherzhafte Stelle vor), tief religiöse, priesterlich weihevollen, vom Bewusstsein seines hohen Berufs durchdrungene Lyriker. Ihm hat Hölderlin die kühn verschlungene Gedankenführung mit ihren überraschenden „saltus dithyrambici“ abgelauscht, das Verflechten des Persönlichen mit Allgemeinem, des Actuellen mit dem Mythologischen, das Auslegen dunkler Sagen, ja manche poetische Wendung und manchen stilistischen Kunstgriff. Pindarisch sind eine ganze Reihe von Motiven: die Anbetung des Schicksals, die Scheu vor der *Hybris*, das Brüten über gottgeschenkter Naturgabe und menschlicher Zucht, über dem Unterschied zwischen der Mühebeladenheit der Menschen und der Mühelosigkeit der Götter, über der „Schnelligkeit“ der Götter, der Abscheu vor dem rastlosen Schaffen und Jagen nach Gütern, die Sorge, das richtige Mass zu halten, stets das gottgefällige Schickliche zu treffen, Frohsinn und Demuth zu vereinen zu wissen, die Vorliebe für ideale Reisen, namentlich zur See, die Schilderung der Inseln der Seligen, des Hervorsprossens der Inseln aus den Gewässern, vulcanischer Erscheinungen, das Interesse für die Chariten, für Cheiron, u. s. w.

poetischen Darstellung seines Götterglaubens benützen. *Er bleibt* kann also in der Weise verstanden werden, dass der Weingott auch dann bleibt, wo die andern Götter die winterstarre Erde verlassen. Es spielt aber auch die Sage vom Herabsteigen in die Unterwelt hinein: *er bleibt* am Leben, auch wenn er hinabsteigt *unter* die Erde, *unter das Finstere*, wo es keine Götter gibt, und bringt den Hadesbewohnern seine Freude hinab (Freilich, wenn man streng sein wollte, so müsste man da einen Widerspruch finden: aus der Unterwelt sind die Götter nicht *entflohen*, weil sie nie drin waren, da sich Hölderlin überdies die Freiheit gestattet, die Götter der griechischen Unterwelt stillschweigend zu übergehen.)

Das in S über *Götterlosen* mit Bleistift geschriebene, durch Abgreifen theilweise unleserlich gewordene Wort *..terlosen* wüsste ich nicht anders zu ergänzen als: [*Va*]terlosen; der Dichter müsste bei dieser, in H wieder aufgegebenen, Lesart den Aether als Vater gemeint haben.

149—150. Die Stelle hat folgende Wandlungen durchgemacht:

S, ursprünglich:

*Was der Alten Gesang von künftigem Leben geweissagt,
Siehe! wir sind es, wir; Orkus, Elysium ist.*

S, corrigiert, doch metrisch unfertig:

*Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweissagt,
Siehe! wir sind es, wir; Hesperien ist.*

H:

*Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweissagt,
Siehe! wir sind es, wir; Frucht von Hesperien ist.*

Seitdem die Menschen das Göttliche in ein fremdes Jenseits verwiesen und die Natur und ihr eigenes Leben entgöttert haben, ist die Welt, unsere Welt, zur Unterwelt geworden. Schon im Archipelagus finden wir das moderne Leben in diesem Sinne dargestellt und zum Abbild der Qualen im Tartarus gemacht (V. 241ff):

. . . . weh! es wandelt in Nacht, es wohnt, wie im Orkus,
Ohne Göttliches unser Geschlecht. Ans eigene Treiben
Sind sie geschmiedet allein, und sich in der tobenden Werkstatt
Höret jeglicher nur, und viel arbeiten die Wilden
Mit gewaltigem Arm, rastlos, doch immer und immer
Unfruchtbar, wie die Furien, bleibt die Mühe der Armen.

Das würde die erste Fassung unserer Stelle — bis auf *Elysium* — verständlich machen: die Vorstellung der Alten vom Leben nach dem Tode ist an uns zur Weissagung geworden (149), an uns in Erfüllung gegangen (151). Was aber das Wort *Elysium* anlangt, so muss angenommen werden, dass der Dichter hier nicht im Sinne hatte, die Freudlosigkeit des Hadeslebens zu betonen, sondern bloss unser nachgriechisches Leben schlechthin mit dem Leben im Hades in Parallele zu bringen. Ob es uns nun Hölle oder Himmel sein soll, das hänge von uns ab. Den *seligen Weisen* (157), diejenigen, die den Göttern noch *stille Dank* bewahren (136), gäbe das Dasein, zwar nicht überschwengliches Glück, doch „menschliche Freuden“ (133). — Ich kann mich der — vielleicht subjectiven — Überzeugung nicht entschlagen, dass Hölderlin hier an die Verheissungen dachte, die den eleusinischen Mysten gemacht wurden¹⁾. Der ganze Gedankengang des Gedichtes drängt zu dieser Annahme. Die eleusinischen Mysterien waren den grossen Göttinnen, den Beschützerinnen des Ackerbaus und dem Weingotte gleicherweise heilig (*Brod und Wein*). Die Seligkeit der Eingeweihten bestand im *Schauen*, im intuitiven *Erkennen*. Darcin setzte auch Hölderlin das höchste Gut²⁾ (vgl. 88 *kennet und sieht*; 115 *Traum* — im Gegensatz zur unmittelbaren Erkenntnis —; 134 *Freude, mit Geist*; 153f *bis unser Vater Aether erkannt...*; 154 *seelige*

¹⁾ Vgl. die im Artikel *Eleusinia* der Pauly'schen Real-Encyclopädie (III 108f) zusammengetragenen Stellen, unter anderen eine aus den Homerischen Hymnen: „Seligor, wer das schaute der sterblichen Erdebewohner! Wer ungeweiht, wer fremd ist dem Heiligen, nimmer gemeinsam Hat er das Los, wenn ein Todter, im dumpfigen Wuste des Nachtreichs“. Ein Pindarfragment: „Selig, wer jene geschaut hat und dann unter die hohle Erde hinabsteigt; er kennt des Lebens Ende, er kennt den von Zeus verheissenen Anfang“. Ein Sophoklesfragment: „O dreimalseelig jene Sterblichen, welch diese Weihen geschaut haben, wenn sie zum Hades hinabsteigen. Für sie ist allein ein Leben in der Unterwelt; für die andern eitel Drangsal und Noth“. — Der am Schluss des Artikels angeführten Literatur ist zu entnehmen, dass Hölderlin einige, auch umfangreiche, Werke über die eleusinischen Mysterien vorliegen konnten.

²⁾ Wie er das Übel seiner Zeit in der Nichtachtung „der Wurzel des Gedeihens, der göttlichen Natur“ sieht, darin, dass die Menschen „Höher nicht kennen, als ihr Machwerk das sie sich gestoppelt“ (*Hyperion* Köstlin 183); oder (wie er es an den Agrigentiner exemplificiert), „in jenem Nichtdenken, nicht Anerkennen des Lebendigen von einer Seite, von der andern in der höchsten Dienstbarkeit gegen die Einflüsse der Na-

Weise sehns). In seinem engsten Freundeskreis war das Interesse für die Eleusinien rege. Heinse hatte, wie bereits erwähnt, einen Roman geschrieben: *Laidion oder die eleusini-schen Geheimnisse*, Hegel ein Gedicht *Eleusis* an Hölderlin gerichtet. Dass dieses von hoher Begeisterung mehr als von poetischem Talent zeugende Gedicht auf Hölderlins *Brod und Wein* Einfluss hatte, liegt zutage¹⁾. Und so darf wohl angenommen werden, dass im besonderen auch die fragliche Stelle des Gedichtes an diesen oder jenen Ausspruch eines griechischer Dichters anknüpft, der den Mysten auch nach dem Tode Seligkeit verheisst.

tur“ (Grund zum Empedokles, Ausgabe 1846, II 260); in der „Gedankenlosigkeit und Irreligion, worin sie stecken“ (an die Mutter, Litzmann 461), in der „finsternen, wegwerfenden Scheue oder auch furchtsamen, unterwürfig blinden Andacht, womit sie alles aufnehmen, was ausser ihrer ängstlich engen Sphäre liegt“ (an den Bruder, Litzmann 468).

¹⁾ Namentlich die Einleitung ist der des Hegelschen Gedichts wie nachgebildet. Aber auch sonst macht sich manches Motiv bemerkbar, das von der Ideengemeinschaft der Freunde zeugt. Was sich nicht in *Brod und Wein* wiederfindet, liesse sich leicht — oft in wörtlichen Anklängen — im Tod des Empedokles, in den Gedichten und Briefen Hölderlins nachweisen. „Um mich“, so beginnt Hegels Gedicht, „in mir wohnt Ruhe. Der geschäftigen Menschen | Nie müde Sorge schläft. Sie geben Freiheit | Und Musse mir. Dank dir du meine | Befreierin, o Nacht!“ Vor den Verfasser tritt das Bild des Freundes, er malt sich die Freude des baldigen Wiedersehens aus, sicher, „des alten Bundes Treue fester, reifer noch zu finden, des Bundes, den kein Eid besiegelte: | Der freien Wahrheit nur zu leben, | Frieden mit der Satzung, | Die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehn!“ Die Phantasien zerstieben vor der Besinnung auf die Wirklichkeit, doch der Anblick des Himmelsgewölbes, des glänzenden Gestirns der Nacht entrückt ihn ihr wieder. „Der Sinn verliert sich in dem Anschau'n. | Was mein ich nannte, schwindet. | Ich gebe mich dem Unermesslichen dahin. | Ich bin in ihm, bin Alles, bin nur es.“ — „Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige, | Vermählt es mit Gestalt. — Willkommen, ihr, | Erhab'ne Geister, hohe Schatten, | Von deren Stirne die Vollendung strahlt. | Er schreckt nicht. Ich fühl', es ist auch meine Heimath, | Der Glanz, der Ernst, der euch umfließt“. — „Ha! sprängen jetzt die Pforten deines Heiligthums, | O Ceres, die du in Eleusis throntest! Begeistrung trinken fühl' ich jetzt | Die Schauer deiner Nähe, | Verstände deine Offenbarungen“. — „Doch deine Hallen sind verstummt, o Göttin! Geflohen ist der Götter Kreis in den Olymp | Zurück von den entheiligten Altären“. Die da nach Spuren der verschollenen göttlichen Geheimnisse suchen, thun es

Die Änderungen der zweiten Fassung machen die Stelle nicht leichter. Zunächst *Hesperien* statt *Orkus*, *Elysium*. *Hesperia* (sc. terra) kommt nur als geographische Bezeichnung vor für „Abendland“ (bei Vergil: Italien, bei Horaz: Spanien), nicht aber als mythologischer. In diesem Sinne findet sich aber *Hesperien* bereits in Hölderlins Gedicht *Der Jüngling an die klugen Ratgeber* (I 159, V. 10), statt „Garten der Hesperiden“. Die Hesperiden aber sind „die Kinder der guten Mutter Nacht, die sich mit ihren feuchten Schwingen allnächtlich über die Erde ausbreitet und die ganze Natur in Schlaf und Dunkel hüllend über embryonischen Formen des Lebens brütet“ (Preller I 33), ihr Aufenthalt das Land, wo Helios niedergeht, wo „der Baum des Lebens“ (so nennt ihn Preller wiederholt: I 127, 439f, II 221) die goldenen Früchte trägt. Wie sich bei den Griechen, wo sie auf diese geheimnisvolle Gegend zu sprechen kamen, schon bei Hesiod, die Vorstellungen von Licht und Nacht, Leben und Tod, Seligkeit und Grauen, Anfang und Ende der Dinge merkwürdig schillernd durchkreuzten (vgl. Preller I 32f, 440), so waren sich die Sagen auch über deren Lage nicht einig. Ursprünglich im fernen Westen gedacht, in der Gegend des Tartaros, wurde die Gärten der Hesperiden dann auch an den nördlich über den Rhipäen (dem nächtlichen Land der Winterstürme, Preller I 369) gelegenen Ocean, in die Gegend der Hyperboreer verlegt; so unter anderen bei Aischylos (Preller II 217). Es ist nicht undenkbar und wird nahegelegt sowohl durch die Lesart *Kindern Gottes*, als auch durch V. 152f, dass Hölderlin das Bild von der Unterwelt aufgegeben und durch das von dem glücklichen Norden der Hyperboreer hat ersetzen wollen, dem Land, wo Apollo in ewigem Lichte wohnt und gefeiert wird,

nur mehr aus Forscherneugier. „Etwas Staub und Asche nur erhaschen sie, | Worein dein Leben ihnen ewig nimmer wiederkehrt. | Doch unter Moder und Entseeltem auch gefielen sich | Die ewigtodten, die genügsamen!“ Dem Eingeweihten war „der hohen Lehren Fülle, | Des unaussprechlichen Gefühles Tiefe viel zu heilig“, als dass er versucht hätte, sie in Gedanken zu fassen oder gar in Worten kund zu thun. Den „ärmeren Geistern“ verbot ein weises Gesetz entweihend zu verrathen, „was sie in heil'ger Nacht geseh'n, gehört, gefühlt“. Es durfte nicht „zum Spielzeug und zur Waare des Sophisten“, nicht „zu des beredten Heuchlers Mantel, oder gar | Zur Ruthe schon des frohen Knaben“ werden. In den Thaten ihrer Söhne lebt die Göttin noch. „Auch diese Nacht vernahm ich, heil'ge Göttin dich“.

in das er sich zurückzieht, wenn er Griechenland verlässt. Wir sind die gottgeliebten Hyperboreer, wollte vielleicht der Dichter sagen, unser ist das glückliche Land, in das, wie der Frühling, der Genius einzieht, der Hellas verlassen (*Gesang des Deutschen* V. 27f, 37f) — nur sind wir zu *herzlos*, es zu erkennen (V. 152f), oder, wie es im *Gesang des Deutschen* heisst (V. 9—12):

Du Land des hohen, ernsteren Genius!

Du Land der Liebe! Bin ich der Deine schon,

Oft zürnt' ich weinend, dass du immer

Blöde die eigene Seele leugnest.

Die dritte Fassung der Stelle ergänzt die metrische Lücke der zweiten, indem sie *Hesperien* zu *Frucht von Hesperien* erweitert. Das mögen die goldenen Hesperidenäpfel sein, womit dann nicht nur die Traube, sondern überhaupt die herbstlichen Gaben der Götter, oder des Gottes, gemeint wären (vgl. *Die Herbstfeier* V. 21f, 103). Die goldenen Äpfel, die dem Melanion zum Sieg über Atalante verhalfen (*Preller* II 355⁴), waren nach den einen im Garten der Hesperiden gepflückt, nach den anderen dem Kranze des Dionysos entnommen. — Die dritte Fassung enthielte somit den Sinn, dass wir von den Himmlischen mit Gaben bedacht werden, ohne es zu erkennen, was recht gut zu V. 79—~~76~~ und 87f stimmen würde, wenn dort auch zunächst andre Gaben gemeint sind.

von Kindern Gottes, welches sich — nicht so sehr der Sache, als dem Ausdruck nach — nur gezwungen dieser Auslegung anpasst, ist eine im Namen Testament häufig vorkommende Wendung, *Ev. Joh.* I 12f; *Röm.* VIII 14—17, 19, 21; *Galat.* IV 4—7; *1. Ep. Joh.* III 1f, 10; u. s. w. *Paulus* beruft sich, zu Athen predigend, auf „etliche Poeten“ bei den Griechen, die gesagt haben: „Wir sind seines Geschlechts“ (*Apostelg.* XVII 28).

Wie dem auch sei, die Schwierigkeiten der besprochenen Verse berechtigen uns nicht, sie einem bereits verwirrten Kopf zuzuschreiben. Der Dichter, der in den Griechen lebte und webte, wusste gewiss, worauf er anspielt, wenn wir auch heute in der reichen und so Widersprechendes enthaltenden Literatur umsonst nach einem sicheren Anhaltspunkt suchen.

152. *Glaube, wer es geprüft*; ähnlich beruft sich der Dichter auf seine Erfahrung im Lebenslauf (I 167f):

... wehet in heil'ger Nacht,
 Wo die stumme Natur werdende Tage sinnt,
 Weht im nüchternen Orkus¹⁾
 Nicht ein liebender Athem auch?

Dies erfuhr ich.

152f. *aber so vieles geschieht* | *Keines wirkt*. *Keines* = nichts, keins der Zeichen der Liebe, die uns die Götter geben. Indem Hölderlin hier den Wein (wie die Gaben der Götter überhaupt) als Zeichen directer Einwirkung himmlischer Kräfte auf uns, also als Wunder oder Offenbarung, betrachtet, steht er ganz auf dem Standpunkte Schleiermachers, der unter „Wunder“ nichts anderes versteht als „Zeichen, Andeutung“, insofern man auf die „bezeichnende Kraft merkt“; „und so besagen alle jene Ausdrücke nichts als die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung auf das Unendliche und Ganze“. „Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit“ (Hölderlin: *geschieht*): „jede, auch die allernatürlichste und gewöhnlichste, sobald sie sich dazu eignet, dass die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder“. Und wenn die einen gegen die Wunder protestieren, die andern nur Unerklärliches, Fremdes, Wunderliches als Wunder anerkennen wollen, so beweisen sie beide damit nur ihren Mangel an religiösem Sinn; denn der Name Wunder „trifft lediglich den Gemüthszustand des Schauenden“ (Reden 126f). Man vgl. auch Ev. Joh. XII 40 (wo Jesaias citiert wird): „Er hat ihre Augen verblindet, und ihre Herzen verstocket, dass sie mit den Augen nicht sehen, noch mit dem Herzen vernehmen“, ... Ähnlich Matth. XVI 3; Luc. VIII 10; Marc. IV 11f; Apost. XXVIII 26f.

herzlos, Schatten, wie die Schemen der Odyssee, die „Ewigtodten“ in Hegels Eleusis. Vgl. Der Jüngling an die klugen Rathgeber (d. h. die den Schwärmer durch ihren sanften, klugen Rat morden, statt ihn, wie früher, ans Kreuz zu schlagen): „Begrabt sie nur, ihr Todten! eure Todten!“ Wie diese Wendung, so geht der Gebrauch des Wortes „todt“ in diesem Sinn überhaupt auf die Bibel zurück, Coloss. II 13: „da ihr todt waret in den Sünden“; Ephes. II 1, 5; u. a.

¹⁾ Wir begegnen hier einer bei Hölderlin sonst nicht vorkommenden Auffassung des Orkus, als der geheimnisvollen Werkstätte der Natur, wie sie Goethe ähnlich im Aufenthaltsort der „Mütter“ gedichtet hat.

153f *der aetherische Vater* (S), der himmlische Vater; vgl. *Heimkunft* V. 24: „der Aetherische“. Mit einem Wort, das ihm so intim war, glaubte Hölderlin wohl unwillkürlich schalten zu können, wie er wollte, doch stellte er in H das minder ungewöhnliche *unser Vater Aeth* wieder her und tilgte zugleich das *Unter Donnern* (vgl. damit V. 64, 119), was beides gewiss Verbesserungen sind. Vgl. übrigens zu *Unter Donnern* 2. Petri III 10: „Es wird aber des Herrn Tag kommen,“ ... „in welchem die Himmel zergehen werden mit grossem Krachen“.

erkannt. Dass die Wiederkunft der Götter nur von unserer Erkenntnis abhängt, braucht nicht mehr erinnert zu werden (vgl. V. 73—76, 82f, 88 (H), 134); vgl. Ev. Joh. XVII 3: „Das ist aber das ewige Leben, dass sie dich, dass du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen.“ Ferner Coloss. III 10; Ephes. I 17f; 1. Joh. III 1, 6; u. s. w.

jeden (jedem?) *und allen gehört*; die Ahnung (*Traum von ihnen*), selbst die Erkenntnis macht den Einzelnen nicht vollkommen glücklich, sie ist eine zu schwere Last für ihn (s. S. 122).

155f (H) *Fackelschwinger*; die Fackeln durften bei den Mä-nadenfeiern und beim Jakchoszug nicht fehlen. Im Jakchoslied in den *Aristophanischen Fröschen* wird der Gott von den Mysten aufgefordert, ihnen mit geschwungener Fackel voranzuleuchten, ähnlich im Bakchenchor bei Euripides, der den Dionysos auch mit seiner Fackel den Palast des Pentheus in Brand stecken lässt. — Bei Hölderlin aber erleuchtet der Weingott mit der Fackel die Nacht, in die er herabsteigt („ein Licht, das da scheint in einem dunkeln Ort, bis der Tag anbreche“, 2. Petr. I 19).

der Syrier, Apposition zu *Sohn*. Unter den Ländern, durch die der Eroberer Dionysos auf seinem Zuge kam, nennt Euripides auch Syrien; auch dass der trieterische Dionysoscultus asiatischen Ursprungs ist (Preller I 550f), wusste Hölderlin gewiss. Nur wird Bakchos gewöhnlich der „lydische“ oder der „indische“ genannt. Warum hier gerade die Bezeichnung *Syrier* gewählt ist, darüber will ich noch meine Vermuthung mittheilen.

157f. *Seelige Weise sehns*; s. Seite 136f; *aus der gefangnen Seele*, vgl. *Der blinde Sänger* (V 3f):

Das Herz ist wach, doch hält und bremmt in
Heiligem Zauber die Nacht mich immer.

dem (Demonstrativ!) *Licht*, der Fackel des Weingotts; vgl. aber auch Die Launischen: „Blinkst du, purpurner Wein, mich an“, und Andenken (I 259, V. 25ff): „Es reiche aber, | Des dunkeln Lichtes voll, | Mir einer den duftenden Becher.“

158f. Eine selbständige Ausdichtung des Mythos vom Herabsteigen des Bakchos in die Unterwelt. Das Leiden des Titans theilnehmend mitzufühlen hatte Hölderlin an des Aischylos Gefesseltem Prometheus gelernt. An eine endliche Versöhnung und Lösung der im Tartaros Furchtbare leidenden Götterfeinde glaubte auch die hellenische Sage (Preller I 53), was Hölderlin aus Pindar und Aischylos wissen konnte. Mit Dionysos freilich wurden die Titanen nur in feindliche Beziehung gebracht, und zwar von den Orphikern (Preller I 53, 552f). Hölderlin selbst lässt seinen Pausanias in enthusiastischer Hyperbel zu Empedokles auf dem Aetna sagen (Werke 1846, I 204):

. . . . stiegst du auch,
Um die Gewaltigen, die drunten sind,
Versöhnend, die Titanen heimzusuchen,
Ins bodenlose Thal, vom Gipfel dort . . .

Dass der Höllenhund, der die Macht des Todes repräsentiert, bezwingbar ist, durch gewaltigen Muth oder auch durch treue Liebe und hohe Kunst, haben Herakles und Orpheus bewiesen. Da darf unser Dichter wohl auf eigne Hand den Wein als eine jenen todbezwingenden Mächten ebenbürtige Macht hinstellen. Übrigens entfernt er sich damit durchaus nicht aus der Glaubenssphäre der Mysterien. Denn Herakles hatte, wie die Mysteriensage zu berichten wusste, sich erst durch seine Einweihung in die attischen Eleusinien den unterirdischen Mächten empfohlen, so dass sie ihm den Kerberos freiwillig überliessen (Preller II 223), und Orpheus ward mit der Zeit zum geweihten Mystagogen der Unterwelt schlechthin (Preller I 649). — Das Schlussdistichon unseres Gedichts will wohl sagen, der Wein hätte die Macht, übermenschlichen Schmerz zu stillen, ja Tod und Hölle selbst zu bezwingen.

Nachdem Hölderlin selber in den Versen 129f Jesus in sein Gedicht gebracht hat, darf auch in anderen Stellen nach Anspielungen auf Christus und Christenthum gesucht werden. Doch des Suchens bedarfs nicht einmal, die Anspielungen sind deutlich genug. Schon die Aufnahme des Brots in die Elegie und die

sich damit erst ergebende Formel *Brod und Wein* verräth des Dichters — erst spät gereifte — Absicht, das christliche Mysterium mit dem hellenischen in Beziehung zu bringen. Die Einführung des Weingotts ist, wie wir sahen, vorbereitet. Dem Dichter hätte es nicht an Gelegenheit gefehlt, mit Demeter ähnlich zu verfahren; wo das apollinische Orakel, das dionysische Theater, die olympischen Spiele erwähnt sind, wäre Raum gewesen auch für die eleusinischen Mysterien. Nichts davon; erst die Erscheinung Jesu zaubert auch das Brod herbei. In einer einzigen Zeile bloss, wenn man vom Plural *Gaben* absieht, wird des Brotes gedacht, aber die genügt, um darzuthun, dass die letzten 18 Distichen des Poems eine Neubildung sein müssen, die, als das Gedicht concipiert wurde, noch nicht beabsichtigt war. Ich erinnere an die Überschrift des noch vorhandenen Concepts und an die getilgte der Stuttgarter Reinschrift. Wenn die Bogenhälfte, die — wie ich bei der Beschreibung des Manuscripts erwähnt habe — weggeschnitten ist, den ursprünglichen Schluss des Gedichtes enthalten hat, so wird er gewiss eine andre Gestalt gehabt haben, als der jetzt vorliegende. Es zeugt von der Sicherheit, mit der Hölderlin seine Kunst handhabt, dass die Abänderung des Plans nirgends störend zutage tritt, ja dass man das Aufleuchten des christlichen Elements in dem letzten Theile des heidnischen Gedichts für einen beabsichtigten Effect nehmen könnte, wenn derartige Betrachtung sich an ein so ernstes Kunstwerk wagen dürfte.

Ausser der Aufnahme des Brots weisen noch andre Momente auf die beabsichtigte Synthese von Christenthum und Hellenenthum hin. Der Weingott, *des Höchsten ~~der~~ Sohn*, der Mittler, der die Menschheit mit dem zürnenden Vater, der den Tag mit der Nacht aussöhnen soll und die Herabkunft des Reiches Gottes verbürgt, dessen Sendung aber — mit Ausnahme weniger Auserwählter, die er in ihrer Trauer tröstet —, die Menschheit nicht erkennt, wie sie den Vater nicht kennt, der die schwersten Leiden heilt, der in die Hölle herabfährt und über den Tod triumphiert, der, wie wir wohl ergänzen dürfen, uns sein eignes Blut zu trinken gibt: dieser Weingott ist in jedem einzelnen Zug ein Zwillingsbruder des christlichen Heilands. — Aber auch mit dem verheissenen „anderen Tröster“ (J o h. XIV 16), „der vom Vater ausgehet“ (J o h. XV 26), der Erinnerung gibt (J o h. XIV 26) lässt sich *des Weines göttlichgesandter Geist* (S) in Parallele bringen, zumal wenn man den ekstatischen Zustand, der in den Ver-

sen 31—36 geschildert ist, wenigstens zum Theil dem *vollern Pokal* zuschreibt und sich dabei des Spottes der Juden erinnert, die von den Aposteln nach der Ausgiessung des heiligen Geistes sprachen: „Sie sind voll süssen Weines“ (A p o s t. II 13).

Aber selbst von diesen Vergleichen kann man absehen, und noch immer bleibt die Auffas^sung des Weines als Mittlers auf dem Boden des Christenthums, wie es Schleiermacher dargestellt hat. Nach diesem bedarf alles Endliche der Vermittlung eines Höheren, „um seine Verbindung mit dem Ganzen zu unterhalten und zum Bewusstsein derselben zu kommen“, darum kann das Vermittelnde unmöglich endlich sein, „es muss des göttlichen Wesens theilhaftig sein ebenso und in eben dem Sinne, in welchem es der endlichen Natur theilhaftig ist“ (R e d e n 338). Diese Bedingung erfüllt der Wein, er ist die Frucht der Erde und des Aethers oder des Lichts. Und die Freiheit, noch andre Mittler zu glauben, ausser ihm selbst, hat Christus jedem gelassen. Nie hat er „die religiösen Ansichten und Gefühle, die er selbst mittheilen konnte, für den ganzen Umfang der Religion ausgegeben“. Nur jene haben die Werke des heiligen Geistes für abgeschlossen in den heiligen Schriften gehalten, „welche den Schlummer des Geistes für dessen Tod hielten, für welche die Religion selbst gestorben war“. „Dieser unbeschränkten Freiheit“... „zufolge hat sich denn die Hauptidee des Christenthums von göttlichen vermittelnden Kräften auf mancherlei Art ausgebildet, und alle Anschauungen und Gefühle von Einwohnungen des göttlichen Wesens in der endlichen Natur sind innerhalb desselben zur Vollkommenheit gebracht worden“ (R e d e n 340f). Den einen „ist Christus eins und alles geblieben, und andere haben sich selbst oder dies und jenes zu Mittlern erklärt“, womit sie nur ein echt christliches Princip befolgten (R e d e n 341). Es wird aber „eine Zeit kommen“, „wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater alles in allem sein“ (R e d e n 342).

So kamen die beiden Pantheisten, der spiritualistische, Schleiermacher, und der materialistische, Hölderlin, auf dem Boden des Christenthums zusammen. Und den hat Hölderlin nicht mehr verlassen. Er gieng auf seinem Wege, nach neuen eigenen Mittlern zu suchen, nicht weiter; er trachtete vielmehr zwischen dem alten christlichen und dem, den er gefunden hatte, dem Weingott, immer engere Beziehungen herzustellen. Die Gestalt

Christi tritt allmählich hüllenloser, kühner herausgearbeitet in seinen Gedichten hervor: in dem 1802 entstandenen *Der Einzige* (I 268—271)¹⁾, in *Patmos* aus demselben Jahre (I 274—279)²⁾ und — wo man es am allerwenigsten hätte vermuthen sollen — im *Tod des Empedokles*. Wann die betreffende Stelle entstanden sein mag, ist schwer zu entscheiden, doch trägt sie keins der Merkmale, welche für die Productionen nach der Rückkehr von Bordeaux kennzeichnend sind und verräth auch dadurch, dass — wie in *Brod und Wein* — alle concreten historischen Züge vermieden sind, ihre verhältnismässig frühe Entstehungszeit. — Empedokles ist allein auf dem Aetna, er hat Abschied genommen von seinem treuen Jünger und ist entschlossen, noch heute Nacht sich durch den Sturz in den Krater mit dem All wieder zu vereinigen. Da erscheint Manes, „der Greis“, der „am fernen Nil“ dem Empedokles „manches gesagt hatte“³⁾; er erfährt oder erräth vielmehr den Entschluss des Agrigentiners und sucht ihm die Vermessenheit desselben zum Bewusstsein zu bringen, indem er auf den Einzigen, der zu dieser Heilandsthat berufen sei, hinweist. Niemand anderer kann hier gemeint sein als der verheissene Messias, Christus.

4) Greis.

.

Du willst es, und so sei's, doch sollst du mir
Nicht unbesonnen, wie du bist, hinab,

¹⁾ Im „Nachweis der ersten Drucke und Handschriften“ bemerkt B. Litzmann (I 291f): „Aus der Handschrift. Von zwei im Hamelschen Nachlass vorhandenen wurde diejenige zu Grunde gelegt, die als die ältere noch aus klarer Zeit stammende schon durch die Schriftzüge beglaubigt ist“. Der Text der von Carl C. T. Litzmann (619—621) mitgetheilten Bruchstücke weicht von dem der Ausgabe nur an einer Stelle ab.

²⁾ Übersandt an den Landgrafen Friedrich Ludwig von Hessen-Homburg am 6. Februar 1803; s. Friedrich Hölderlin in seinen Beziehungen zu Homburg vor der Höhe. Nach den hinterlassenen Vorarbeiten des Bibliothekars J. G. Hamel bearbeitet von Dr. Ernst Kelchner. Homburg v. d. Höhe 1883. S. 30.

³⁾ Durch die Worte: „Ja fremde bin ich hier, und unter Kindern! | Das seydt ihr Griechen all! Ich hab es oft | Vormal's gesagt“ (Ausgabe 1846, I 208; 1874, 170) wird er vom Dichter mit einem der ägyptischen Priester, bei denen Solon in Platons *Timäus* Unterweisung sucht, identificiert, „einem sehr bejahrten Manne“, der gesagt haben soll: „O Solon, Solon, ihr Hellenen bleibt doch immer Kinder, einen alten Hellenen gibt es nicht“,

⁴⁾ Werke 1846, I 209; Werke 1874, 172f.

Ich hab' ein Wort, und dies bedenke, Trunkner!
 Nur Einer darf's in dieser Zeit, nur Einer,
 Nur Einen adelt sie, die schwarze Stunde,
 Ein Grössrer ist's, denn ich! denn wie die Rebe
 Von Erd' und Himmel zeugt, wenn sie getränkt
 Von hoher Sonn' aus dunklem Boden steigt,
 So wächst er auf, aus Licht und Nacht geboren:
 Es gährt um ihn die Welt, was irgend nur
 Beweglich und verderbend ist im Busen
 Der Sterblichen, ist aufgereg't von Grund aus,
 Der Herr der Zeit¹⁾, um seine Herrschaft bang,
 Thront finster blickend über der Empörung,
 Sein Tag erlischt, und seine Blitze rauchen.
 Doch was von oben flammt, entzündet nur,
 Und was von unten strebt, die wilde Zweitracht.
 Der Eine doch, der neue Retter, fasst
 Des Himmels Strahlen ruhig auf, und liebend
 Nimmt er, was sterblich ist, an seinen Busen,
 Und milde wird in ihm der Streit der Welt,
 Die Menschen und die Götter söhnt er aus,
 Und näher wieder leben sie, wie vormals.
 Und dass, wenn er erschienen ist, der Sohn
 Nicht grösser, denn die Eltern sei, und nicht
 Der heil'ge Lebensgeist gefesselt bleibe,
 Vergessen über ihm, dem Einzigen,
 So lenkt er aus, der Abgott seiner Zeit,
 Zerbricht, er selbst, damit durch seine Hand
 Dem Reinen das Nothwendige geschehe,
 Sein eigen Glück, das ihm zu glücklich ist,
 Und gibt, was er besass, dem Element,
 Das ihn verherrlichte, geläutert wieder —

Bist du der Mann? derselbe? bist du der?

Man beachte, wie der Menschen- und Gottessohn mit der
 von Erd' und Himmel zeugenden Rebe verglichen wird. Auch in
 P a t m o s kommt der Weinstock (unter Bezug auf E v. J o h.
 XV 1—6) zur Rede. Der Lieblingsjünger des Heilands „sahe
 (V. 80ff)

¹⁾ S. Seite 96 und Anmerkung.

Das Angesicht des Gottes genau,
 Da beim Geheimnisse des Weinstocks sie
 Zusammensassen zu der Stunde des Gastmahls,
 Und in der grossen Seele ruhig ahnend den Tod
 Aussprach der Herr und die letzte Liebe; denn nie genug
 Hatt' er, von Güte zu sagen,
 Der Worte damals, und zu erheitern, da
 Er's sahe, das Zürnen der Welt.

Es gehört nicht mehr hieher, die Fortschritte zu beobachten, die im verwirrten Geist des Dichters die orthodoxe Auffassung der Gestalt des Heilands und die Ehrfurcht vor dem „festen Buchstaben“ (V. 226) gemacht hat. Genug, wir finden hier Christus zum erstenmal „Gott“ genannt. Umso überraschender wirkt es, wenn wir in dem kaum Wochen oder Monate jüngeren Gedicht *Der Einzige*, das die Zerrüttung des Verstandes kaum durch leise Anzeichen verräth, die Gestalt Christi — wie in *Brod und Wein* — unter die griechischen Götter und Heroen, als „den letzten ihres Geschlechts“ aufgenommen sehen. — Der Dichter staunt eingangs über die Macht, die ihn „an die alten seligen Küsten“ Griechenlands dergestalt fesselt, als wäre er dorthin „in himmlische Gefangenschaft verkauft.“ Er huldigt den Göttern und ruft sich die ihm heilig gewordenen Stätten, den Isthmos u. s. w. ins Gedächtnis.

..... ¹⁾ Aber dennoch,
 Ihr alten Götter und all
 Ihr tapfern Söhne der Götter,
 Noch einen such' ich, den
 Ich liebe, unter euch,
 Wo ihr den letzten eures Geschlechts,
 Des Hauses Kleinod mir,
 Dem fremden Gaste verberget.

Mein Meister und Herr!
 O du, mein Lehrer!
 Was bist [du] ferne
 Geblieben? und da
 Ich fragte unter den Alten²⁾

¹⁾ Ich habe mir beim Abdruck einige Änderungen an der Interpunction erlaubt.

²⁾ Carl Litzmann 620: *Ich sahe mitten unter den Geistern*

Die Helden und
 Die Götter¹⁾, warum bliebest
 Du aus? Und jetzt ist voll
 Von Trauern meine Seele,
 Als eifertet ihr Himmlischen selbst,
 Dass, dien' ich einem, mir
 Das andere fehlet.
 Ich weiss es aber, eigene Schuld
 Ist's. Denn zu sehr,
 O Christus, häng' ich an dir,
 Wiewohl Herakles' Bruder²⁾,
 Und kühn bekenn' ich, du
 Bist Bruder auch des Eriers³⁾, der
 An den Wagen spannte
 Die Tiger und hinab
 Bis an den Indus,
 Gebietend freudigen Dienst,
 Den Weinberg stiftet' und
 Den Grimm bezähmte der Völker.
 Es hindert⁴⁾ aber eine Scham
 Mich, dir zu vergleichen
 Die weltlichen Männer. Und freilich weiss
 Ich, der dich zeugte, dein Vater, ist
 Derselbe
⁵⁾
 Denn immer herrscht er allein.

Hier also hat er die „Scham“ besiegt und den Muth gefunden, frei herauszusagen, was sich ihm in B r o d u n d W e i n so sichtbar auf die Lippen drängte, dass Christus und Bakchos Brüder seien. Und einen bedeutsamen Zug finden wir hier hervorgehoben, der uns das Verständnis dieser Verwandtschaftserklärung erleichtert, ein Zug, der nur in B r o d u n d W e i n nicht so ausdrücklich

¹⁾ = nach den Helden und den Göttern.

²⁾ vgl. das Jugendgedicht A n H e r k u l e s (I 81), in dem sich der Dichter dem Heros als Mitbewerber um die Unsterblichkeit zur Seite stellt.

³⁾ Da diese Bezeichnung für Dionysos unverständlich ist, wird vielleicht ein Lesefehler für *Evios* oder *Euios* anzunehmen sein. Vgl. B r o d u n d W e i n V. 123 (S).

⁴⁾ Hier wird wohl ein Apostroph fehlen: *hindert'*.

⁵⁾ Eine Lücke im Text.

betont ist wie sonst: es ist das freude- und liebestiftende, grimm-versöhnende Walten der beiden Himmlischen. Wo nur immer Christi gedacht wird, ist es stets diese seine Mission, Liebe, Trost und Versöhnung in die Welt zu bringen, die alle anderen Züge seines Bildes entbehrlich macht: weiter weiss der Dichter beinahe nichts von ihm zu sagen. Es gehört aber auch zu den Eigenschaften des Weins, das Zürnen und alle Wildheit zu besänftigen. Dem Blinken des purpurnen Weins wich sogar der Zorn über die „schwere Beleidigung“ (Die Launischen), die dem Dichter das Leben vergiftete; „und den eigenen Sinn“ „der streitenden Männer“ „schmelzet, wie Perlen, der Wein“ (Herbstfeier V. 32, 36).

Dass es der lebhaften Phantasie des Dichters, dem alles Studium der kritischen Philosophie die mangelnde Anlage zur Kritik nicht ersetzen konnte, nicht schwer fiel, den historischen Christus unter den „Chor“ mythischer Gebilde zu versetzen, oder vielmehr diesen die gleiche Realität beizulegen, lässt sich verstehen. So leben dem Kinde und dem Geschichten vernehmen- den Ungebildeten erdichtete Gestalten mit ebenso unmittelbarer Realität wie Geschwister, Gespielen und Nachbarn. Woher aber die Idee, gerade den griechischen Weingott mit dem jüdischen Messias zusammenzubringen? Die gemeinsamen Züge finden sich für den einmal auf die Identität oder Verwandtschaft Aufmerksam- gemachten leicht. Wer aber hat den Dichter aufmerksam gemacht? Die blosse Sehnsucht, Hellenenthum und Christenthum zu versöhnen, hat ihn ja nicht darauf bringen können. Darüber könnte, da Hölderlins Briefe keinerlei Andeutungen enthalten, nur eine eingehende Kenntnis der religions- und kirchengeschichtlichen Literatur seiner Zeit zu halbwegs befriedigender Aufklärung führen. Über diese Kenntnis verfüge ich nicht und muss mich bescheiden, auf einige dürftige Anhaltspunkte hinzuweisen¹⁾.

¹⁾ Schon Schelling hatte, nach Herders Vorgang, die Berichte des Alten Testaments als Mythen aufgefasst und gedeutet in seiner Magisterschrift und in einer bald darauf für Paulus' Memorabilien gelieferten Arbeit. Als er sich hierauf, im Sommer 1793, an eine Reihe von Abhandlungen machte, die das Leben Jesu und das apostolische Zeitalter kritisch behandeln sollten, war Hölderlin noch im Stift. Von diesen Abhandlungen ist nichts veröffentlicht. Schellings Biograph, dem ein Bruchstück davon vorlag, theilt mit, dass der junge Magister darin nicht sowohl den mythischen Gesichtspunkt, als den der Sage zur Geltung bringen wollte (Hayms Roman- tische Schule 556—558).

Zunächst kommt H ein s e in Betracht, der seine Andeutungen im A r d i n g h e l l o — über Jesus als „Symbol des unendlichen Wesens in Formen“, über die Religion der alten Ägyptier, die sich „bei Verehrung verschiedener Geschöpfe und Gewächse dasselbe denken“ mochten, über die „einzige esotherische Philosophie der alten Kirche“ — in persönlichem Gespräch mit Hölderlin freier und ausführlicher begründet haben wird.

Dann muss V o l n e y genannt werden. Darüber, dass Hölderlin Die Ruinen und Das natürliche Gesetz¹⁾ gekannt haben muss, kann bei dem lebhaften Interesse, welches die Tübinger Stiftler allem Revolutionären, das aus Frankreich kam, entgegenbrachten, kein Zweifel obwalten. Ja, die Annahme scheint berechtigt, dass diese Bücher wesentlichen Antheil an der Begründung der Weltanschauung, namentlich der Ethik gehabt haben, die sich Hölderlin an Stelle der unhaltbaren alten gebildet hat. In Den Ruinen fand er ein verwirrendes Bild der mannigfachen, miteinander streitenden und einander beeinflussenden Religionsysteme der Völker und Zeiten, wie es sich Volney zurechtgelegt hatte, um daran die Hinfälligkeit menschlicher Systeme und die Alleingiltigkeit des Einen ursprünglichen, unveränderlichen, klaren, alleinvernünftigen, gerechten und friedlichen Gesetzes der Natur zu erweisen. Hier fand er aber auch den christlichen „Chris-tos, Mariens Sohn“, mit dem indischen Sonnengott „Chris-na“ identifiziert, und nachgewiesen, wie aus „Yes“, der indischen Bezeichnung für eine der Sonnenperioden, durch Hinzufügung der lateinischen Endung „Yes-us oder Jesus geworden ist, ein alter kabbalistischer Name des jungen B a c c h u s, des heimlichen (nächtlichen) Sohnes der Jungfrau Minerva, welcher in der ganzen Geschichte seines Lebens, und selbst seines Todes, die Geschichte des Gottes der Christen enthält, das heisst des S t e r n s des T a g e s, dessen Sinnbild sie beide sind“ (Die Ruinen 198)²⁾.

¹⁾ Die Ruinen oder Betrachtungen über die Umwälzungen der Reiche erschienen 1791 (in Forsters Übersetzung 1792), Das natürliche Gesetz (ursprünglich unter der Aufschrift Katochismus des französischen Bürgers) 1793. Die späteren Auflagen der Forsterschen Übersetzung brachten beide Schriften vereint. Neu herausgegeben von Robert H a b s in Reclams Universalbibliothek.

²⁾ Henne am Rhyn (Das Buch der Mysterien, 3. Auflage, 94f) bringt Jesus mit Jasion, dem Sohne des Zeus und Geliebten der Demeter, und diesen mit dem Jakchos der eleusinischen Mysterien in Zusammenhang.

Als Theolog hatte Hölderlin, so wenig historische Kenntnisse und Interessen er auch verräth, Gelegenheit gehabt, Einblicke zu thun in die Schicksale, die der junge Christenglaube erfuhr, als er in die heidnische, vor allem in die vom Hellenismus durchwaltete Culturwelt heraustrat. Er konnte wissen, dass das Geburtsfest des Heilands überall langsam die winterliche Sonnenwendfeier verdrängte, der Cultus des bescheiden und doch sieghaft aufgehenden „Lichts der Welt“ den der sterbenden und zu neuem Siegeslauf wiedererstehenden Sonne, die Anbetung des Christkinds in der Krippe die des „Liknites“ in der Getreideschwinge¹⁾.

Als Hellenist endlich musste Hölderlin — wie bereits erwähnt — über die orientalische Herkunft des trieterischen Dionysosdienstes unterrichtet sein. Dass ihm diese Seite des Mythos besonderes Interesse einflösste, zeigt seine Vorliebe für die Darstellung des Gottes als asiatischen Eroberers und das so unvermittelt auftretende Epitheton *der Syrier*, das er ihm in *Brod und Wein* beilegt. Ich habe darzuthun versucht, dass der Dichter in dieser Elegie alle mythologischen Beziehungen, die bloss Überlieferung sind, denen er keinen beziehungsvollen Sinn abzugewinnen vermag, fast peinlich meidet. Es wird daher kein

¹⁾ „Es liegt etwas Feierliches in der ganz wahren Anklage, welche Faustus Augustin entgegenschleudert: „Ihr habt eure Agapen den Opfern der Heiden, ihren Götzen eure Martyrer untergeschoben, denen ihr ganz dieselben Ehren erweist. Ihr besänftiget die Schatten der Todten mit Wein u. Gelagen, ihr feiert die hohen Feste der Heiden, Calenden und Solstitien, u. was ihre Sitten betrifft, so habt ihr sie ohne die geringste Veränderung beibehalten, nichts unterscheidet euch von den Heiden, ausgenommen, dass ihr eure Versammlungen abgesondert von ihnen haltet“. (Draper, Geschichte der geistigen Entwicklung Europas. Aus dem Englischen von Bartels. I 271). — Bischof Faustin an den hlg. Augustinus: „Die Christen erweisen am heiligen Weihnachtstage nicht nur dem Heiland die schuldigen Ehren, sondern singen gleichzeitig anbetende Hymnen zu Ehren der Sonne, wenn auch unter anderen Namen“. Papst Leo I: „Der Satan treibt die Gläubigen ins Verderben, die an einem solchen Tage nicht, wie es sich gebührt, die Geburt des Gottessohnes feiern, sondern diesen Tag wegen der Vollendung des Jahresumlaufs der Sonne heilig halten“. (Entnommen einem populären Aufsatz im Warschauer Tygodnik ilustrowany — Illustrierte Wochenschrift — Nr. 261, Jahrgang 1894: Zofia Mellerowa, Święto Narodzenia — Das Weihnachtsfest —). — Bekanntlich sahen die Kirchenväter, z. B. Tertullian, die Heidengötter als wirkliche — wenn auch böse — Mächte an.

Zufall sein, dass er gerade Syrien nennt. Vielleicht wollte er damit im allgemeinen die orientalische Heimat des Gottes in helles Licht setzen — wie bei den Römern „Syrus“ gewöhnlich „die Orientalen“ bezeichnet¹⁾ — und (was die Unbestimmtheit dieses geographischen und ethnographischen Begriffs gestattete) die Stammesgemeinschaft oder -Verwandtschaft mit Jesus andeuten; oder er dachte an die wichtige Rolle, die Syrien und die Syrier in der Geschichte des Christenthums spielen. In Judäa wäre dieses nie mehr geworden, als eine stille Gemeinde Frommer und Armer innerhalb „der Beschneidung“. Erst in Syrien besann es sich auf seine Mission, Weltreligion zu werden, und von dort zog es weitererobernd aus wie — Dionysos. Den „Syrus“ aber, der, als Lohn-diener, Krämer, Kleingewerbe aller Art Treibender, in der Fremde sein bescheidenes Leben fristete, nennt R e n a n „den eifrigsten Überbringer der frohen Botschaft an alle Betrübten“ (253).

Während er an seiner Sophoklesübersetzung arbeitete, sehen wir Hölderlin mit einer Idee beschäftigt, die übrigens auch schon vor ihm (und nach ihm) gepflegt, manche seltsame Blüte getrieben hatte, und die auch bei ihm bereits früher im Keim zu finden ist, nämlich: die orientalischen Elemente, die in der griechischen Literatur verborgen lagen, ans Licht zu bringen²⁾. Am 20. Sept. 1803 schreibt er an Wilmans, der seine Sophoklesübersetzung zu verlegen übernommen hatte (Litzmann 640): „Ich hoffe die griechische Kunst, die uns fremd ist durch Nationalkonvenienz und Fehler, mit denen sie sich immer herumbeholfen hat, dadurch lebendiger, als gewöhnlich dem Publikum darzustellen, dass ich das O r i e n t a l i s c h e, das sie verläugnet hat, mehr heraushebe, und ihren Kunstfehler, wo er vorkommt, verbessere“. Schon 1801 (wie Berth. Litzmann datiert, I 251f) sagt Hölderlin im Dichterberuf:

Und darum hast du, Dichter! des Orients
Propheten und den Griechengesang und
Neulich die Donner³⁾ gehört

¹⁾ Renan, Die Apostel. Aus dem Französischen von Haack. S. 252 Anm. — Über die Wichtigkeit Syriens und seiner auswandernden Bewohner für die Gestaltung und Verbreitung des Christenthums: S. 195ff, 249ff.

²⁾ Zur Erwerbung der Magisterwürde hatte Hölderlin im Herbst 1790, neben einer andern Arbeit, eine „Parallele zwischen den Sprüchwörtern Salomonis und den Tagen und Werken des Hesiod“ vorgelegt.

³⁾ Wahrscheinlich Anspielung auf die zeitgenössischen Ereignisse.

Und noch früher, im Archipelagus (V. 35f) taucht die überraschende Bezeichnung für die Sonne auf: „des Orients Kind, die Wunderthätige“; überraschend, denn in diesem Gedichte ist noch alles lebendige Realität, concretes Gebilde, nichts Beziehung und Symbol.

Das herbeigeschaffte Material ist, das weiss ich, nicht so vollständig, dass es auch nur alle wichtigsten Quellen umfassen würde, aus denen Hölderlin die Motive und Anregungen zu seinem Poëm geschöpft hat. Auch reicht das mit Hilfe dieses Materials vermittelte Verständnis zunächst nicht weiter und tiefer, als etwa eine Schülerpräparation zu einem classischen Autor: von Wort zu Wort, von Satz zu Satz. Mehr zu liefern, gestattet mir schon der Raum nicht. Dennoch glaube ich auf einiges aufmerksam gemacht zu haben, das bei der historischen Betrachtung unseres Dichters bisher übersehen wurde, und — trotz manches stehen gebliebenen *non liquet* — das scheinbar Unverständliche aus dem Sprachgebrauch und dem Bildungsgehalt des Dichters erklärt zu haben, wobei ich zu den Producten aus der unzweifelhaft irr-sinnigen Zeit nur in wenigen Fällen Zuflucht genommen habe, so dass es fast ausschliesslich Äusserungen aus der anerkannt gesunden Zeit des Dichters sind, die das Gedicht commentieren. Man wird nun wohl nicht mehr von Mangel an festem Zusammenhang in der Elegie reden dürfen; umsoweniger wird es als das Product einer scheugewordenen Phantasie gelten können, die, den mechanischen Gesetzen der Ideenassociation blind und willenlos folgend, ins Leere und Wüste hinausjagt. Der Dichter führt vielmehr sein unbändiges Gespann auf kunstvoll verschlungener Bahn, in schwierigstem Gelände, mit sicherer Hand seinem Ziel zu, mit so sicherer Hand, dass man ihn — könnte man ihm nur einen Funken romantischer Ironie zumuthen — lächeln zu sehen glaubte über die erstaunten Gesichter seiner Zuschauer. Ich will euch ein Lied vom Wein singen, glaubt man ihn zu seinen Stuttgarter Zechgenossen sagen zu hören, wie ihr gewiss noch keins gehört habt. Also Wahnsinn mit Methode, wird man einräumen. Aber das oder ähnliches hat man von den philosophischen Ausführungen seiner Collegen Hegel und Schelling auch gesagt, man

frage nur bei Büchner oder Schopenhauer an. Und dem Dichter wird man doch grössere Freiheit in Gedankenführung und Ausdruck gestatten. Der Standpunkt macht alles. Emerson hält Platon für so classisch vernünftig, dass er ihn auf Grund seines „grossen gesunden Menschenverstands“ für befähigt und ermächtigt erklärt, „der Dolmetscher der Welt“ zu sein. Desselben Platons Republik nennt Jefferson, der Praesident der Vereinigten Staaten, auch kein dummer Mensch, „sinloses Geschwätz“, „unverständliches Kauderwelsch“. Wenn man übrigens nur dem Hölderlinschen Gedicht Methode zugesteht, dann ist ja gut. Denn eben die planvolle und zielbewusste Einheit im Bau unterscheidet es dann schon von den Producten der irren Zeit, von Rhein, Patmos, wo man den Gedankengang oft plötzlich, mitten im Satz, erlahmen und reissen oder die eingeschlagene Richtung verlieren und wie einen Ertrinkenden nach dem nächstbesten Gedanken oder Wort langen sieht: das charakteristische Merkmal aller grösseren Gedichte, die nach der Rückkehr von Bordeaux entstanden sind. *nein!*

Werfen wir noch einen Blick aus der Vogelschau auf unsre Elegie, so nüchtern und verständig, dass alles, was poetische Farbengebung und zartere Linienführung ist, in Wegfall komme und bloss mehr die rohe Gedankenmasse in rohem Umriss daliege.

Bei dieser Gelegenheit sei aufmerksam gemacht auf das Zahlenschema, an dem sich die üppigen Ranken des Gedichts, wie an den Stäben eines Holzgitters, emporwinden. Das Gedicht zerfällt in 9 Abschnitte, die bei B. Litzmann und Müller-Rastatt nummeriert sind (so übrigens auch die Herbstfeier, die Heimkunft, Menons Klage in allen Ausgaben). Auch die Stuttgarter Handschrift weist diese Nummern auf, doch mit anderer Tinte geschrieben und von andrer Hand als die Hölderlins, was mir seinerzeit auch Prof. Hermann Fischer, ein Kenner des Dichters und seiner Handschrift, mündlich bestätigt hat. Die 9 Abschnitte (die man wieder in drei Haupttheile von je dreien zusammenfassen kann), enthalten je 9 Distichen (nur der siebente 8), die ihrerseits abermals, ohne Zwang, in Perioden von je drei zusammenzutreten scheinen, in den ersten drei und den letzten zwei Abschnitten. Der siebente sperrt sich gegen diese Dreitheilung nur deshalb, weil er 8 Distichen enthält. — Schon Wirth (Vorarbeiten und Beiträge 6) hat an einigen Gedichten Hölderlins diese Art der Gliederung hervorgehoben. Es lassen sich aber auch an anderen, die es äusserlich (durch Nummerierung oder dergl.) nicht verrathen,

ähnliche Beobachtungen machen. Was diesem Verfahren das Peinliche benimmt, das ihm anhängt, ist der Umstand, dass sich der Dichter nicht selten in kleinen Abweichungen von der selbst auferlegten Norm die aufgegebene Freiheit wieder nimmt.

I. Die Begeisterung.

1. Anbruch der Nacht.

- 1—6. Das geschäftige Treiben des Tags verhallt ;
- 7—12. nur noch einzelne stimmungsvolle Töne schlagen an unser Ohr :
- 13—18. die Nacht bricht an.

2. Nächtliche Stimmungen.

- 19—24. Die Eindrücke und Stimmungen, die sie mit sich bringt, sind so undefinierbar, dass sich auch der Verständige wohler fühlt im klaren Leben des Tags ;
- 25—30. doch kann man sich ihnen nicht entziehen : auch das Nachtleben hat sein Anziehendes ; vor allem aber liegt etwas Ehrfurchtgebietendes in der Nacht, dem Symbol des Todes und des Irrthums.
- 31—36. Und in Zeiten herrschender Gedrücktheit und Unzufriedenheit gewährt sie Stunden hoher Begeisterung, bei Wein und Freundesgespräch.

3. Das Recht auf Begeisterung.

- 37—42. Und das ist ja, was noth thut in diesen Tagen : die freie Äusserung unserer innersten und besten Gedanken und Gefühle,
- 43—48. wo jeder sein eigenes Leben lebt und für die Befriedigung seiner eigensten idealen Bedürfnisse sorgt, unbeschadet natürlich der allgemeingiltigen Normen, die das Denken und Handeln im werkthätigen Leben regeln.
- 49—54. Und von dem Rechte, seine Lebensideale zu feiern, will der Dichter nun ungehindert Gebrauch machen : er will sich mit seinem gleichgesinnten Freund in die griechische Welt zurückträumen ; gehört ja doch den Idealen, die diese aufgestellt hat, die Zukunft.

II. Griechisches Leben.

1. Griechenland jetzt und einst.

- 55—58. Noch liegt der classische Boden da in seiner natürlichen Pracht,

- 59—64. doch keine Spur mehr ist zu finden
 65—70. von dem hochbegeisterten religiösen Leben, das hier geherrscht hat, in dem egoistische Vereinzelung nicht aufkommen konnte, das sich so überquellend reich entfaltete, dass auch die nichtgriechische Welt daran theilnahm, ja dass auch noch in den düsteren Zeiten, die folgten, sein Wirken nicht völlig verlosch.
 71—72. So ist in dumpfen Zeitperioden für die Vorbereitung neuer Blütezeiten der Menschheit gesorgt.

2. Das Erwachen der Menschheit.

- 73—80. Roh und masslos äussert sich zuerst das Kraftgefühl der aus ihrem Schläfe erwachenden Menschheit;
 81—84. doch allmählich kommt Bewusstsein in den dunkeln Drang, und die gewonnene Einigkeit von Wirklichkeit und Ideal erfüllt die Menschenbrust mit hochbeglückendem Selbstgefühl.
 85—90. Drückend ist freilich das Bedürfnis nach Höherem, bevor es so viel Klarheit gewonnen hat, dass es sich mitzutheilen und zu bethätigen vermag.

3. Die höchste Blüte des Culturlebens.

- 91—94. Nun bethätigt es sich aber in jeder Erscheinung des Volkslebens voll und ganz:
 95—98. in den Formen des politischen Zusammenlebens, schon im Äusseren des mit herrlichen Bauten bedeckten Landes,
 99—102. in dem (heute freilich erstorbenen) Leben der Städte, in den Volk³festen, in Handel und Wandel,
 103—108. in der hohen Blüte der Kunst (die ihren schönsten Ausdruck im Drama gefunden hat).

III. Unser Leben.

1. Die Zeit der Erwartung.

- 109—114. Mit all dem ists vorbei. Was Wirklichkeit gewesen, ist nun ein fernes Ideal geworden; die Menschheit hat die Kraft nicht, es zu neuem Leben zu erwecken.
 115—118. Doch das ist nur ein Schlummern der Energie; die Kämpfe der Zeit werden das ihrige thun, sie zu kräftigen und neu aufblühen zu lassen.
 119—124. Und des Dichters Sache ist es — so überflüssig er sich in dieser dumpfen Zeit fühlen mag — die Hoffnung auf eine schönere zu pflegen und zu verkünden.

2. Die Bürgschaft.

- 125—130. Aus dem religiösen Leben jener Blütezeit, die mit Christus zu Grabe gegangen, sind uns
 131—136. heilige Symbole übrig geblieben, an denen der Glaube an eine Wiedergeburt freudigen Trost findet:
 137—142. Brot und Wein, die, als sichtbares Zeichen des Ineinanderwirkens irdischer und kosmischer Kräfte, zugleich auch die ersehnte einstige Wiedervereinigung von Gott und Mensch verheissen und deswegen auch immer fromme Gefühle erregen; vor allem der von den Dichtern gepriesene Wein,

3. Der Wein.

- 143—148. dessen stets wirksame Kraft, wo alle anderen Quellen der Begeisterung versiegen, immer wieder neues Leben gibt.
 149—154. Die Menschen werden es nur noch nicht inne, wie sie von den allheilenden Kräften der Natur umgeben sind, deren Cultus doch einmal ihre einzige Religion bilden wird.
 155—160. Indessen schöpfen die Einsichtsvolleren Trost und Erhebung in der sorgenstillenden, den Tod selbst überwindenden Gabe des Weingotts.

Andere werden andere Worte wählen, den Sinn des Gedichtes wiederzugeben. Clemens Brentano hat das Fragment *Nacht* ins Christliche übersetzt (Litzmann 357), und es ist mir immer ein Räthsel geblieben, wie er, der doch nur diese neun einleitenden Distichen kannte und sie als ein in sich abgeschlossenes Ganzes betrachtete¹⁾, aus ihnen — ohne es zu wissen — den Gedankeninhalt der ganzen Elegie in den Hauptzügen richtig zu reconstruieren vermocht hat.



¹⁾ s. Gesammelte Schriften VIII 139: Brief an den Maler Runge vom 21. Jan. 1810; VIII 206: Anfang des von Litzmann citierten Briefs an eine Unbekannte vom December 1816.

BERICHTIGUNGEN.

Seite :	Zeile :	lies :	statt :
57, 2. Fussnote:	2. v. o.	der	den
67, 2. „	1. „	über	
84, Text:	5. „	Gesetze	
85, „	14. v. u.	die sie	die er sie
„ „	10. „	war ¹).	war ¹),
„ „	4. „	hatte,	hatte
89, „	8. v. o.	ja	so
91, „	10. v. u.	Homburg,	Hamburg
„ Fussnote :	4. v. o.	ist das Übel“	„ist das Übel
„ „	6. „	50 b	466
92, 1. Fussnote:	2. „	Hegel	Herder
93, Text:	4. v. u.	zweitem	zweiten
96, „	17. v. o.	Volks“,	Volks“),
„ „	18. „	ein Ende	Ende
„ „	25. „	noch Von	noch von
„ Fussnote :	1. v. u.	ausgestossen	
99, Text :	2. u. 1.	„ heid-nische	
100, „	3. v. o.	Inbrunst,	Inbrunst
106, „	2. „	ewig	
122, „	21. „	104f	56f
141, „	19. „	122	74
„ „	4. v. u.	136f	88f

Separatabdruck aus den Jahresberichten der Direction des
k. k. Erz h. Elisabeth-Obergymnasiums zu Sambor für die
Schuljahre 1895|6 (Seite 3—50) und 1896|7 (mit einziger Ände-
rung der Paginierung : Seite 51—157).

Georg Kon

Universitätsbibliothek

München



Petzold, Emil

Hölderlins Brod und Wein ein exegetischer Versuch

Sambor 1896

P.o.germ. 635 rx

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11818290-0